

UNIVERSAL
LIBRARY

OU_232494

UNIVERSAL
LIBRARY

(من يوت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً)

(الجزء الثاني)

من

كتاب الباحث المشرقية

في علم الالهيات والطبيعات



الامام نضر الدين محمد بن عمر الرازي رحمه الله تعالى التوفي

سنة ست و ستمائة من الهجرة جمع فيه آراء الحكماء

السالفين و نتائج اقوالهم و اجاب عنهم



(الطبعة الاولى)

مطبعة مجلس دائرة المعارف النظم

الكائنة في الهند ببلدة حيدرآباد

الذكن صانها الله عن

الحوادث والفتن

سنة (١٣٤٣) هـ



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله حمدا يليق بجلال شأنه والصلوة على نبيه محمد وآله *

﴿ الجملة الثانية في الجواهر ﴾ وفيها فنون ثلاثة ﴿

(الفن الاول في الاجسام ﴾ وفيه اربعة ابواب)

﴿ الباب الاول في تجوهر الاجسام ﴾ وفيه ثمانية عشر فصلا ﴿

(الفصل الاول في حد الجسم)

(المشهور) في حد الجسم انه الطويل المريض العميق * واما نحن فقد فرغنا في اول باب الكم بين هذه الامور وبين الجسمية وبيننا ان الجسم قد ينفك في الوجود الخارجي عن الخط * واما السطح فانه وان كان لا ينفك عنه في الوجود الخارجي ولكنه ينفك عنه في الوجود الذهني واما الجسم فانه وان كان لا ينفك عنه في الوجود الخارجي ولا في الوجود الذهني الا انه مغاير للصورة الجسمية بدليل ان الشمعة اذا شكلتها بالاشكال المختلفة فان الجسمية الواحدة محفوفة

والمقادير

(الجملة الثانية في الجواهر)

(الفصل الاول في حد الجسم)

والمقادير مختلفة فثبت بهذا انه ليس كوجوب الجسم جسماً باعتبار هذه الالوان
 فلا يمكن تحديده بها *
 (وله حجة) اصحاب هذا الرسم على صحته بان قالوا لاشك ان الجسم لا يخلو من
 صحة فرض هذه الابعاد فيه فهذه الخطوط المفترضة اما ان تكون مفروضة في
 اتصال الجسم اولم تكن مفروضة فيه بل في غيره هيولى كان او غيره فلا بد
 وان يكون الاتصال حاصلًا عند ذلك الفرض ولا شك ان ذلك
 الاتصال كان موجوداً قبل ذلك الفرض لان صحة الفرض اذا كانت موقوفة
 على ذلك الاتصال استحال ان يكون الاتصال موقوفاً على وجود الفرض
 لاستحالة الدور واذا ثبت ان الاتصالات كانت موجودة قبل الفرض
 فلا شك ان تلك الاتصالات انما تكون موجودة انما كانت ممتدة في الجهات
 فاذا الجسم لا يخلو عن هذه الامتدادات *

(فنقول) ما المعنى لقول لكم ان تلك الاتصالات كانت موجودة ان عنيتم به
 ان الاتصال الذي تفرض فيه الخطوط المتقاطعة موجود فذلك صحيح لكنه
 هو الصورة الجسمية وذلك لانزاع فيه وان عنيتم به ان هناك جهات متباعدة
 مختلفة تفرض فيها الخطوط المتقاطعة المفروضة فليس الامر كذلك لوجهين *
 (اما اولاً) فلانه ليس يجب ان يكون عدد الجهات بالفعل بحسب الخطوط
 الممكنة بالفرض والا لكانت الجهات غير متناهية بالفعل كما ان الخطوط التي
 يمكن فرضها فيه غير متناهية *

(واما ثانياً) فهو ان الجهة عبارة عن منتهى الاشارة على ما عرفت وتلك الجهة
 انما تصير تلك الجهة بالفعل عند حصول ذلك الخط بالفعل ولولاه لما كان لتلك
 الجهة من حيث انها تلك الجهة حصول بالفعل فحق « انه يوجد قبل الفرض

الاتصال الذي عرض له الآن ان حكم عليه بأنه هذه الجهة او في هذه الجهة وليس
بحق انه وجد قبل الفرض هذه الجهة لان قبل الفرض ما كانت هذه الجهة بهذه
الجهة بالفعل بل بالقوة كما انه اذا حدث خط في سطح فانه لم يكن هذا الخط
موجودا قبل حدوث هذا الخط وان كان الاتصال الذي وجد فيه الآن بهذا
الخط كان موجودا قبل هذا الخط *

(و بالجملة) فهذا الاشكال انما جاء لانه ربما يشتبه الفرق بين قولنا كانت
الاتصال الذي وجد الآن في هذه الجهة (١) وبين قولنا كان اتصالا في هذه
الجهة والفرق بينهما كالفرق بين قولنا كان الانسان الذي هو الآن ابيض
قبل كونه ابيض وبين قولنا كان الانسان ابيض قبل ان صار ابيض فان الاول
صادق والثاني كالحب *

(و بالجملة) فلو كانت الاتصالات الخطية التي يمكن فرضها في الجسم حاصلة
متميزا بعضها عن البعض قبل الفرض لزم ان يكون في الجسم اجزاء لانهاية لها
بالفعل وهو محال فثبت ان هذه الاتصالات البعدية موجودة في الجسم
بالقوة فقط *

(فان قيل) الاتصالات البعدية اذا كانت موجودة في الجسم بالقوة
والانفصالات ايضا تكون موجودة فيه بالقوة فاذا الجسم في اتصاله وانفصاله
بالقوة وما بالقوة فليس بموجود فالجسم ليس بمتصل ولا منفصل بالفعل
وهذا خلاف *

(فنقول) الاتصالات الخطية موجودة بالقوة واما الاتصال بمعنى الصورة
الجسمية فذلك ليس بموجود بالقوة بل هو موجود بالفعل *

(و اذا ثبت) ضعف الرسم المشهور فلنذكر الرسم الصحيح وهو ان الجسم

هو الذي يمكن ان تفرض فيه الابعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القوا ثم فان
الجسم وان كان يتخلو عن هذه الابعاد الثلاثة لكنه لا يتخلو عن امكان هذه الابعاد
(قال الشيخ) وهذا الامكان هو الامكان العام ليتناول ما يكون ابعاده حاصلة
لرقيق الوجوب كما في الافلاك وما تكون حاصلة بالفعل لا على الوجوب مثل
الاجرام العنصرية وما لا يكون شيء منها حاصلا بالفعل لكنه يكون
من الحصول كالكرة المصمتة فانالو حملنا هذا الامكان على الامكان المقارن
للعدم لكان الطعن متوجها عليه عن كثير (بان يقال) انك لما جمعت هذا
الامكان جزء حد الجسم او جزء رسمه فالجسم الذي يفرض فيه بعض هذه
الابعاد الثلاثة او جعلتها بالفعل قد بطل جزء حده او رسمه لان القوة لا تبقى مع
الفعل فقد بطل ان يكون جسما *

(فان قيل) هذا الرسم غير صحيح من وجوه ثلاثة *

(الاول) وهو ان الهيولى الاولى يصدق عليها انه يصح فرض الابعاد الثلاثة
فيها بواسطة الصورة الجسمية وصحة فرض الابعاد الثلاثة فيها بواسطة الصورة
الجسمية اخص من صحة فرض الابعاد الثلاثة فيها مطلقا ومتى صدق الاخص
صدق الاعم فالهيولى تصدق عليها صحة فرض الابعاد الثلاثة فيها فاجعلتموه
وسما للجسم يدخل فيه الهيولى *

(الثاني) وهو ان الوهم يصح فرض الابعاد الثلاثة فيه ولذلك تسمى الابعاد
التخيلية جسما تعليميا مع ان الوهم ليس بجسم *

(الثالث) وهو ان الامكان والقابلية كما سبق اوصاف لا تبوت لها في الخارج
والتعريف بالامور العدمية وان جاز فاما يجوز للامور البسيطة لانها لما لم تكن
مركبة فحينئذ يحتاج بالضرورة الى تعريفها باللوازم واما الجسم فهو من الالاهيات

المركة لوجهين *

(اما اولاً) فلانه مندرج تحت الجوهر وهو جنس في المشهور فيكون الجسم
مركباً من الجنس والفصل *

(واما ثانياً) فلانه مؤلف من الهوى والصورة واذا كان كذلك كان تعريف
الجسم بذاتيته أولى من تعريفه بما ذكرتموه *

(والجواب) اما الشك الاول فقد اجيب عنه بان الهوى ليس فيها بالحقيقة
قبول هذه الابعاد بل فيها قبول الجسمية ثم ان بعد حصول الجسمية يحصل
قبول الابعاد فقبول الابعاد بالحقيقة للجسم لا للهوى * وايضاً فان المعلم الاول
حدد المتصل بأنه الذي يمكن ان يفرض فيه اجزاء تتلاقى على حد مشترك ورسمه
بأنه القابل لانقسامات غير متناهية وحد الرطب بأنه القابل للاشكال بسهولة
ثم ان احداً لم ينقض هذه الحدود بالهوى قائلاً بان الذي يمكن فرض
الاجزاء فيه هو الهوى وان الذي يقبل الانقسامات هو الهوى وان الذي
يقبل الاشكال هو الهوى فاذا لم يذكر هذا النقص على هذه التعريفات فكذلك
على الحد الذي ذكرناه *

(ولقاتل ان يقول) الجسم عبارة عن مجموع الهوى والصورة ولا يجوز
ان يكون للصورة مدخل في قابلية الابعاد لان حقيقة الهوى الجزء الذي
به يتحقق الا مكان والقبول وحقيقة الصورة الجزء الذي به يتحقق الحصول
والوجود فالصورة يستحيل ان تكون قابلة اوجزاً من القابل من حيث
هو قابل فاذا القابل للابعاد الثلاثة هو الهوى غاية ما في الباب ان يقال ان
قابلية الهوى للابعاد توقف على قابليتها للصورة الجسمية اولاً *

(ولكننا نقول) فرق بين اعتبار الهوى بشرط ان تكون فيها جسمية

وبين مجموع الهيولى والجسمية فان الهيولى بشرط ان تكون معها جسمية هي هيولى واما مجموع الهيولى والجسمية فهو الجسم القابل للابعاد وليس الابعاد هو مجموع الهيولى والصورة لما بينا انه لا مدخل للجسمية في القابلية بل القابل هو الهيولى بشرط حصول الجسمية فيها واذا كان القابل القريب للابعاد ليس هو الجسم بل الهيولى بشرط حصول الجسمية فيها كان الحد المذكور ليس متناولاً للجسم اصلاً بل للهيولى بشرط مخصوص وهو اقتران الجسمية بها *

(فان زعم زاعم) ان الصورة ليست شرطاً لكون المادة قابلة للمقادير بل هي جزء من القابل للمقادير » وهو مجموع المادة مع الصورة الجسمية كان مخالفاً للاجماع المنعقد بين الحكماء من ان الصورة ليست مبدأ للقبول والامكان بل هي مبدء للحصول والفعل وايضاً فلانه لا يعقل من الهيولى الا انه جوهر قابل فان جعلنا الصورة كذلك لزم ان لا يتميز الهيولى عن الصورة *

(واما الذى قالوه تأييداً) من ان مثل هذا النقص متوجه على حد المتصل وحد الرطب فيقال لهم ان امكن ان يبين وجهه في دفع هذا النقص عن تلك الحدود فقد اندفع الشك والا كانت تلك الحدود ايضاً فاسدة واي حامل يحملنا على تصحيح الحدود الفاسدة واما نحن فلسنا من القائلين بتركيب الجسم من الهيولى والصورة فلا يلزمنا هذا الاشكال *

(واما الجواب عن الشك الثانى) فهو انا انما اردنا بقولنا ما يصح فرض الابعاد الثلاثة فيه ما يكون كذلك في الوجود الخارجى فاننا اذا قلنا الرطب ما يكون قابلاً للاشكال بسهولة لم يفهم منه الا ما يكون قابلاً لها في وجوده الخارجى فكذلك هاهنا *

(واما الجواب عن الشك الثالث) فهو ان نقول لا شك ان الجسم ~~هو~~

» اى القابل للمقادير

من الجنس والفصل باعتبار ومن للمادة والصورة باعتبار آخر ولكننا لما لم نشعر
بحقائق تلك المقومات لا جرم عرفنا الجسم بآثاره ولوازمه كما انما لم نشعر
بماهية المتصل وماهية الرطب { عرفناها بلوازمها من امكان فرض الاجزاء
المشتركة على حد واحد فيه ومن قبول الاشكال بسهولة فكذلك هاهنا
(واما نحن) فنقول قد بينا ان الجوهر ليس مقولا على ماتحته قول الجنس
فلا يجب ان يكون الجسم مركبا من الجنس والفصل وايضا لم يدل دلالة على تركبه
من المادة والصورة فاذا الجسم جوهر بسيط فلا يمكن تعريفه الا بلوازمه
وآثاره * هذا ما نقوله في هذا الباب *

الفصل الثاني في تفصيل المذاهب في احتمال الاجسام للانقسام
(ان الاجسام) المركبة من اجسام مختلفة الطبائع لا شك انها ذوات
اجزاء متناهية واما الاجسام البسيطة مثل الماء الواحد فلا شك انها قابلة
للتجزية *

(فنقول) اما ان تكون الانقسامات الممكنة فيه حاصلة بالفعل او غير
حاصلة بالفعل وكلا القسمين اما ان يكون متناهيا او غير متناه فحصل من هذا
التقسيم اقسام اربعة *

(الاول) ان يكون في الجسم اجزاء متناهية بالفعل *
(الثاني) ان يكون فيه اجزاء غير متناهية بالفعل *
(الثالث) ان لا تكون الاجزاء حاصلة فيه بالفعل بل بالقوة وتكون
متناهية *

(الرابع) ان تكون فيه اجزاء بالقوة غير متناهية *
(فالاول) مذهب جمهور المتكلمين وهم زعموا ان كل واحد من تلك الاجزاء

لا يقبل الا تقسام لا قطعاً لصغرهما ولا كسراً لصلابتها ولا وهما لجزالتهما
 عن تميز طرف منها عن طرف ولا فرضاً لانه تلزم من ذلك القريض محالات
 (واما الثاني) فهو مذهب النظام ومن الاوائل انكسافرا طيس (واما الثالث)
 فهو مذهب اختاره محمد الشهرستاني ويحكي قريباً منه عن افلاطون فانه قال
 الجسم ينتهي بالتجزية الى ان ينحني فيعود هيوالى (واما الرابع) فهو
 مذهب الجمهور من الحكماء *

(ولابد) من تفصيل مذهبهم قالوا الجسم البسيط يكون في نفسه واحداً كما
 انه عند الحس واحد وليس فيه شئ من المقاطع والمفاصل اصلاً ولكنه قابل
 للتقطيع والتكسير وكل ما بالقوة فانه لا يخرج الى الفعل الاسباب والاسباب
 الموجبة للتكسير ثلاثة التقطيع واختلاف الاعراض اما اعراض مضافة
 كاختلاف المماسين وما اشبهه او غير مضافة كالجسم الذى نصفه اسود ونصفه
 ابيض واما بالتوهم وهو ان يتوهم امتياز طرف عن طرف آخر من جسم ومضى
 ارتفعت جملة هذه الاسباب ولم يوجد واحداً منها بالفعل فانه يكون الجسم في
 نفسه شيئاً واحداً كما هو عند الحس واحد *

(فيجب) ان تعلم ان المعنى بقولهم الجسم محتمل لانقسامات غير متناهية ليس
 هو ان الجسم يقبل هذه التقسيمات دفعة واحدة فانهم اتفقوا على انه يتمتع
 حصول اجزاء لانهاية لها بالفعل بل عنوانه ان الجسم لا ينتهى الى حد الا
 وهو بعد ذلك يقبل التقسيم فدائماً التقسيمات الحاصلة بالفعل متناهية وقط
 لا تنتهى الى حد ينقطع الامكان كما ان مقدورات الله تعالى غير متناهية
 على انه قادر على ايجاد امور غير متناهية دفعة واحدة بل على معنى انه لا ينتهى
 الى حد الا وهو قادر على ما هو ازيد منه فلهذه حال الجسم في قابلية القسمة

ما ينهم من فاعلية البارى تعالى في زيادة المقدورات ثم انهم اتفقوا على ان قبول
القسمة الوهمية حاصل لا الى نهاية *

(واما القسمة الانفكاكية) فهي مما اختلفوا فيها وزعم بعضهم ان الاجسام
تنتهي في انحلالها الى اجزاء صلبة غير قابلة للتقطيع والتفكيك مع انها تكون
محتلة للقسمة الوهمية الى غير نهاية وهم اصحاب ديمقراطيس وهؤلاء اختلفوا
في شكل تلك الاجزاء (فمنهم من زعم) انها مضلعات اذ لو كانت كرية لوقعت
فيما بينها عند تماسها فرج هي اصغر منها (ومنهم من زعم) ان شكلها كرية اذ لو كانت
مضلعة لكان جانب الزاوية اقل من جانب الضلع فيفضى الى ان يقبل التجزئة
ولان الدائرة ابد الاشكال عن قبول الفساد ولان الطبيعة لا تفعل افعالا
مختلفة وابد الاشكال عن الاختلاف هو الدائرة *

(واما الجمهور) من الفلاسفة فقد اتفقوا على ان قبول القسمة الانفكاكية
حاصل ابدأ الا اذا منع مانع من الخارج كما في الافلاك وهؤلاء ايضا على قسمين
فمنهم من زعم ان الصورة الجسمية لا تمنع عن قبول التجزئة فقط لكن الصورة
النوعية تمنع عن قبول ذلك ابدأ فلي هذا للماء حدمين اذا وصل اليه فلو انقسم
بعده زالت الصورة المائية عنه كذلك في كل واحدة من الصور النوعية
ومنهم من لم يقل بذلك بل قال ان الجسمية كما انها لا تمنع قط من ذلك فكذلك
سائر الصور النوعية *

(واعلم) ان ديمقراطيس مخالف لسائر الحكماء فانه يقول الاجسام المحسوسة
مركبة من تلك الاجزاء الصلبة وان الاجسام المحسوسة ليست بحقيقية
الاتصال فلن تلك الاجزاء موجودة فيها متميز بعضها عن البعض وانها لا تقبل
نفكاكية فما يقبل الانقسام ليس بمتصل في الحقيقة بل في الحس وما هو

متصل في الحقيقة فليس تقابل للانقسام*

لا واما الحكماء فأنهم يجوزون ان يكون جسم كبير بحيث لا يكون فيه جزء بالفعل ويجوزون ان يكون الاجزاء الحاصلة بالفعل تلتق مرة اخرى فيحصل منها شيء واحد كالمياه الكثيرة اذا اجتمعت فانها تصير ماء واحدا وفي كل ما ذكرناه مما وقع الخلاف فيه بين ديمقراطيس وبين الحكماء فقد وقع الوفاق بينه وبين المتكلمين ولكنه يخالفهم من وجه آخر فان المتكلمين يحملون جزءهم غير جسم وهو يجعله جسما قابلا للقسمة الوهمية فهذه هي المذاهب المحصلة في هذا الباب *

(الفصل الثالث في الادلة على بطلان الجزء الذي لا يتجزى)

(وبراينه عشرون) (الاول) انا لو قد رنا جزءا بين جزئين فالوسط اما ان ينضمهما عن التلاقى ولا ينضمهما فان منضمهما فالوجه الذي يلاقيه احد الطرفين غير الوجه الذي يلاقى الطرف الآخر فاذا هو منقسم وان لم ينضمهما عن التلاقى كان الطرفان متداخلين في الوسط لكن التداخل محال لوجهين (الاول) لان الاجزاء اذا تداخلت بطل الترتيب والوسط ولم يحصل ازدياد الحجم فانه اذا جاز ان يحصل جزءان في جزء واحد اجاز ان توجد ثلاثة واربعة وعلى هذا لا يكون اجتماعهما موجبا لزيادة الحجم فكان يجب ان لا يحصل الحجم لكن التالي محال فالمقدم محال (الثاني) فلان الاجزاء متساوية في طبيعة نوعها ولوازمها فاذا تداخلت تساوت في العوارض ايضا فلا يبقى شيء منها متميزا عن غيره فيصير الكل واحدا وذلك محال على انا وان جوزنا التداخل الا ان ذلك يوجب التجزية ايضا من وجهين (الوجه الاول) انه اذا كان مقدار الجزئين مساويا لمقدار الجزء الواحد ومجموع الجزئين قابل للقسمة فاساويه كذلك

(الفصل الثالث في الادلة على بطلان الجزء الذي لا يتجزى)

لكن الجزء الواحد يساويه فهو قابل للقسمة (الثاني) الشيء اذا دخل شيئاً فلا بد ان يلقاه بطرفه اولا ثم ينفذ فيه ثم انه يحصل تمام النفوذ والذي لقيه قبل النفوذ مغاير للذي يلقاه حال النفوذ والذي يلقاه حال النفوذ اقل من الذي يلقاه عند تمام النفوذ وذلك يوجب التجزية *

(وقد ذكرنا) على هذا البرهان شكوكا ثلاثة (الاول) ان الجسم اذا كان يلاقى باحد طرفيه شيئا وبالطرف الآخر شيئا آخر فقد اختص كل واحد من طرفيه بعرض لا يوجد في الآخر وذلك لا شك انه يوجب وصول الكثرة بالفعل فاذا لا بد وان ينصف ذلك الجسم ثم انه يلاقى احد نصفيه النصف الآخر باحد طرفيه دون الآخر فينتصف ذلك النصف والكلام فيه كالكلام في الاول فينفى ذلك الى حصول انقسامات غير متناهية بالفعل وليس ذلك محقق عند اجلة الحكماء مع ان البرهان الذي ذكرتموه يوجب ذلك فاذا ما هو نتيجة هذه الحجة باطل عندكم وما هو حق عندكم لا تتجه هذه الحجة *

(ولا يجاب) عن هذا الشك بان اختلاف المماسين انما يوجب امتياز احد طرفي الجسم عن الطرف الآخر ولا يوجب وقوع التنصيف في ذات الجسم (لا نأقول) الطرفان اما ان يكونا عرضيين « في الجسم او جزئين من الجسم فان كان الاول فتميز العرضيين يوجب تميز محليهما ثم ان محليهما المتميزين ان كانا ايضا عرضيين فلا يتسلسل بل لا بد وان ينتهي الى عرضيين يقومان بالجسم ثم ان ذينك العرضيين متميز كل واحد منهما عن الآخر وتميزهما يوجب وقوع القسمة في ذات الجسم ويعود المحال واما ان كان الطرفان جزئين من الجسم فلا شكل متوجه *

(وان تمسك) بهذه الحجة من اثبت في الجسم انقسامات غير متناهية بالفعل

فهو ايضا ليس بمستقيم لان هذه الحجة تنفي وجود جزء واحد في الجسم لان اي شيء يقرض واحدا فهو باحد طرفيه يلاق شيئا وبطرفه الآخر يلاق شيئا آخر وذلك يوجب الانقسام فلا يكون ذلك الشيء واحدا فاذا هذه الحجة تنفي وجود الجزء الواحد ومتى لم توجد الوحدة لم توجد الكثرة لان الكثرة مجموع الوحدات فاذا هذه الحجة تنفي وجود الكثرة مع انها توجب وجود الكثرة هذا خلف فعلمنا ان هذه الحجة لا تتبع نتيجة صادقة فهي حجة مغالطة *

(الثاني) لم لا يجوز ان يقال الجزء الذي لا يتجزى يكون واحدا في ذاته وان كان متكثرا في جهاته وكثرة الجهات والاعتبارات لا توجب كثرة الذات يدل عليه امران *

(الاول) ان المماس من باب الاضافة ولو كانت كثرة الاضافة توجب كثرة الذات لكانت الوحدة التي هي ابعاد الاشياء عن طباع الكثرة اكثر من كل كثير لانها بحسب كل مرتبة من مراتب الاعداد الغير المنتهية نسبة خاصة ولكان البارئ تعالى متكثرا لاجزاء بسبب كثرة اضافاته *

(الثاني) ان النقطة في المركز تحاذي جملة اجزاء الدائرة ولا يلزم انقسامها بحسب انقسام الدائرة *

(الثالث) ان الصفحة العليا من الاجسام هي ملائمة لما تحتها وهي بعينها ملائمة للهواء الخارج عنها فهي شيء واحد يلاق شيئين وائس يمكن ان يقال بان الملاق للهواء غير الملاق للصفحة الداخلة فان الذي هو نهاية الجسم لاشك انه بعينه ملاق لما تحته واللم يكن نهاية له ولا شك انه ملاق للهواء الخارج *

(والجواب اما عن الاول) فهو ان الاعراض المضافة لا تقتضى امتياز احد نصفى الجسم عن النصف الثانى بحيث يتباين النصفان بل ذلك يقتضى احتمال المحل للقسمة ولذلك فان الجسم متى ماسه جسمان لا يتنصف ذلك الجسم تنصفاً محسوساً كما مثل ما يتنصف اذا حل فيه عرضان غير مضافين بل العقل يقتضى على الثنى الذى يماس شيئين يصح ان تقسم بالقوة واما لما يقال بان الانقسام حاصل بالفعل فلا *

(واما الجواب عن الشك الثانى) فهو ان المماسه انما تحصل بالجواب فاذا امتاز جانب منه عن جانب فقد احتل القسمة ولما ندعى ان تكثر الاضافات يوجب تكثر المضافات بل ندعى ذلك في المماسه والمماسه نوع من الاضافة وليس اذا كان نوع من جنس يقتضى حكماً ان يكون ذلك الجنس يقتضى ذلك الحكم واما النقطة المحاذية لجميع اجزاء الدائرة فهي باسرها تحاذى جميع النقط المفترضة في الدائرة وهذا غير ممتنع في المحاذاة ولكن لا يلزم من تجويز ذلك في المحاذاة من غير وقوع القسمة تجويز ذلك في المماسه من غير وقوع القسمة فان هذا الحكم انما يظهر صدقه في العقل في المماسه لا في المحاذاة وسائر انواع الاضافة *

(واما الجواب عن الشك الثالث) فهو اننا لا نسلم ان الصفحة العليا من الجسم ملاقيه لما تحته فان هذا انما يقوله من يذهب الى ان الجسم مركب من الاجزاء ونحن لا نقول به بل نقول ان الجسم شيء واحد ونهايته هي السطح وهو غير ملاق لما تحته اذ ليس هو بجسم فكأن هذا المتشكك يوم ان السطح صفحة وتحتة صفحة اخرى ثم ان احدى الصفحتين ملاقيه للاخرى وذلك مصادرة على المطلوب *

(وأعلم) إن هذا البرهان ليس في غاية المثانة فإن لقائل أن يقول أمان تكون
 المماسية بأجزاء جسمانية أو لا تكون بل بالسطوح فإن كانت بالأجزاء لزم الشك
 الأول لزوما لا يحصى عنه وانقسم كل جسم إلى ما لا يتناهى دفعة وإن كانت
 بالسطوح من الأجزاء لم يلزم منه انقسام الأجزاء البتة على أن النقطة المركزية
 إنما تحاذى كل نقطة في المحيط بكليتها لا لجانب دون جانب ولذلك لا يكون
 لاجتماعها حجم زائد وإنما الأجزاء الجسمية فأنما تماس بطرف دون طرف
 والآن لم تكن لاجتماعها زيادة حجم على ما مر *

(البرهان الثاني) إذا ركبنا خطا من ثلاثة أجزاء ثم وضعنا جزئين على طرفي
 الخط فان الجزئين تصح الحركة على كل واحد منهما والجزء الذي يتوسطهما
 فارغ ولا مانع يمنع من الحركة فإذا تصح الحركة على الجزئين الطرفين معاً إلى
 الالتقاء وإذا فعلاً ذلك فيكون كل واحد منهما مماساً لنصف الجزء الوسطاني
 من الخط الأسفل ولنصف من كل واحد من الجزئين الطرفين من الخط
 الأسفل فتتقسم الأجزاء كلها *

(ولا يقال) بأن حركتهما ممتعة لكونهما مؤدية إلى انقسام الأجزاء فإن جمل
 المطلوب مقدمة في إبطال المقدمة المبطله له شيء باطل لأن المطلوب
 مشكوك الصحة والمقدمة معلومة الصحة فجعل التيقن مبطلاً للمشكوك أولى
 من العكس لأننا نقول لا شك أن صريح العقل يقضى بأن الجهة إذا كانت فارغة
 والجزء يكون قابلاً للحركة فإن تلك الحركة لا تكون ممتعة وهذه الحجة مطردة
 في كل خط مركب من الأجزاء الفردة *

(البرهان الثالث) أنا إذا ركبنا خطاً من أربعة أجزاء ووضعنا فوق الطرف
 الأيمن جزءاً وتحت الطرف الأيسر جزءاً آخر ثم إذا فرضنا أنهما يتبديان بالحركة

مدفعة ويتجهان الى آخر الخط د فمة فلاشك انه يمر كل واحد منهما بصاحبه
 ويستحيل ذلك الا بعد تحاذيهما ويستحيل التحاذي الا على متصل الثاني
 والثالث فقد وضح الجزء على متصل الجزئين فيلزم كونه قابلا للقسمة *

(البرهان الرابع) لو كان البطوء في الحركات ليس لتخلل السككات لكان
 قاله قول بالجزء الذي لا يتجزى باطلا لكن المقسم حق على ماضى في باب الحركة
 مخالفا لكون حة (بيان الشرطية) ان الجزء الذي لا يتجزى لو كان ثابتا لكننا
 اذا قطعنا مسافة بحركة سريعة فقد قطعنا ما فيها من الاجزاء الغير المتجزية التي
 في تلك المسافة ولا يدوان يقع قطع الجزء الذي لا يتجزى بالحركة السريعة
 في مقدار من الزمان في مثل ذلك الزمان لا بدوان يقطع البطيء اقل من ذلك
 الجزء فقد اتقسم الجزء الذي لا يتجزى *

(البرهان الخامس) ان الجزء اذا انتقل من جزء الى جزء فاما ان يوصف
 بالتحركة عندما يكون ملاقيا للاول وهو محال لانه بعد ما شرع في الحركة
 لا وعند ما يصير ملاقيا للثاني وهو ايضا محال لانه عند ذلك قد انقطعت الحركة
 فاذا انما يكون متحركا عندما يكون فيما بين الجزئين فيلزم الانقسام *

(البرهان السادس) لو قدرنا صفحة مركبة من اجزاء لا تتجزى ثم اشرقت
 الشمس عليها حتى صار احد وجهيها مستضيئا والآخر لا بدوان يكون الوجه
 المستضيء معافرا للذي لم يقع عليه الضوء وذلك يوجب الانقسام *

(البرهان السابع) الجزء متناه وكل متناه فهو مشكل وكل مشكل محيط
 حدودا من حد فان احاط بالجزء الفرد حد واحد كان كرة والكرات اذا انضم
 بعضها الى بعض حصل فيما بينهم افرج وتلك الفرج ان اتسمت للاجزاء ملائها
 بها على كل حال تبقى الفرج التي هي اصغر من الاجزاء حينئذ تكون الاجزاء

منقسمة واما ان احاط به حدود مثل ان يكون مثلنا او مر بما قد ذلك يوجب التجزية لانه من جانب الزاوية اقل منه من جانب الضلع *

(البرهان الثامن) اذا غرزننا خشبة في الارض بحيث تكون اذا طلعت الشمس وقم لها ظل على الارض ثم من المعلوم ان الظل لا يزال ينقص عند ما تاخذ الشمس في الارتفاع الى ان تنتهى الشمس الى غاية ارتفاعها ثم ان الظل ياخذ في الزايد من الجانب المقابل فلا يخلو اما ان يكون مهما قطعت الشمس جزءا انتقص من الظل جزء فيكون طول الظل كمدار الشمس هذا خاف واما ان يكون قد تحركت الشمس الى الارتفاع مع انه لا يتقص من الظل شيء وهو محال لوجهين (اما اولاً) فلانه لو جاز ان ترتفع الشمس جزءا ولا يتقص من الظل شيء جاز ذلك في الجزئين وفي الثلاثة وفي الاربعة حتى تنتهى الشمس الى غايتها في الارتفاع مع انه يكون الظل باقيا كما كان (واما ثانياً) فلان الخط المرتسم فيما بين الشمس وطرف الظل اذا تحرك الطرف المتصل منه بالشمس دون الطرف المتصل بالظل فانه يحدث لذلك الخط المستقيم رأسا وذاك محال لانه يوجب ان يكون الزايد مساويا للناقض واما ان يقال مهما تحركت الشمس جزءا انتقص من الظل اقل من جزء وهو المطلوب *

(البرهان التاسع) وهو اننا اذا اعتبرنا اعظم دائرة على الدائرية واصغر دائرة عليها على مركز واحد ثم اخرجنا خطا من ذلك المركز حتى يجوز على جزء من الدائرة الصغرى وينتهى الى جزء من الدائرة الكبرى فالدائرية اذا دارت دار هذا الخط بدورانها ومن البين ان النقطة التي كانت من الدائرة الكبرى على هذا الخط اسرع حركة من التي كانت عليه من الدائرة الصغرى فان النقطة من الدائرة الكبرى قد قطعت في دورة واحدة مسافة اكثر مما قطعت النقطة

التي هي من الدائرة الصغرى فاما ان يقال بان النقطة التي من الدائرة العظمى اذا قطعت جزءاً فالنقطة التي من الدائرة الصغرى قطعت اقل من جزءه فينشد بنقسم الجزء او يقال بان النقطة التي من الدائرة الصغرى تسكن في بعض اوقات حركة النقطة التي من الدائرة العظمى فيلزم من هذا تفكك اجزاء الدوامة وذلك باطل لا رتبة او جهه *

(اما اولاً) فلشهادة الحس *

(واما ثانياً) فلانا نفرض هذا الكلام في الفلك فان الدوائر التي تقرب من القطبين حركاتها ابطأ مما تقرب من المنطقة مع اننا سنبين ان الخرق على الفلك محال *

(واما ثالثاً) فلان هاهنا امر اعجيب وهو ما اعطى كل جزء من اجزاء الدوامة من الالهام والفتنة حتى علم الابطأ منها انه كم ينبغي ان يقف حتى لا يزال مهمته عن الاسرع وذلك لان كل ما كان اقرب الى القطب كان ابطأ وكل ما كان اقرب الى طرف الدوامة كان اسرع فاذا احتاج كل جزء من الوقفة الى مقدار مخصوص يخالف الوقفة التي يحتاج اليها الآخر حتى يبقى السمت الاول والانسان مع كمال فطنته لا يقف على ذلك فان انسانين لو قصدوا موضعا واحداً واحدهما اقرب من ذلك الموضع والاخر ابعد منه وارادا ان يبلغا الى ذلك الموضع في وقت واحد فانه لا يعلم الاقرب منهما انه كم يجب ان يقف في حركته الى ذلك الموضع حتى يكون وصوله الى ذلك الموضع موافقا لوصول صاحبه *

(واما رابعاً) فلان الانسان لو وضع احدى عقيه على الارض واثبتها عليها ثم ادار نفسه دورة تامة لزم ان يقال بانه في تلك الحالة تفرقت اجزاؤه وابعاضه

بحيث لم يبق بين جزئين من اجزاء بدنه اتصال وذلك فاسد *
 (واعلم) ان هذه الحجة تقتضى انقسام الزمان والمسافة وذلك لان الدائرة
 الكبرى اذا قطعت قوسا فالصغرى قد قطعت اقل من ذلك القوس فتكون
 الدائرة الصغرى قاسمة للمسافة والدائرة الكبرى قطعت مثل القوس الذى
 قطعت الدائرة الصغرى في زمان اقل من ذلك فتكون الدائرة العظمى قاسمة
 للزمان ولا تزال تتعاقب هذه القسمة مرة للزمان ومرة اخرى للعظم *
 (البرهان العاشر) الفرجار ذو الشعب الثلاث اذا قطعت الشعبة الخارجة
 جزأ لا بد وان تقطع الشعبة المتوسطة اقل من جزء على ما بيناه *
 (البرهان الحادى عشر) ان امكن وجود الدائرة امتنع وجود الجزء
 الذى لا يتجزى لكن المقدم حق فالتالى حق اما بيان حقيقة المقدم فقد مضى
 فى باب الكيف واما بيان حقيقة الشرطية فقد مضى ايضا فى باب الكيف ولكننا
 نقرره هاهنا من وجه آخر *

(فنقول) الخط المركب من اجزاء لا تجزى اما ان يمكن جعله دائرة
 او لا يمكن فان لم يمكن وجب امتناع جمل ذى العرض دائرة لان الجسم
 ذا العرض ليس الا خطوطا منضما بعضها الى بعض فلو امتنع على كل واحد منها
 ذلك وجب ان يمتنع على الكل واما ان يمكن جمل مثل ذلك الخط دائرة
 فلانه لا يخلو اما ان يتلاقى ظواهر الاجزاء كما تلاقت بواطنها او لا تتلاقى
 فان تلاقت البواطن وانفتحت الظواهر تجزأت الاجزاء وان تلاقت
 ظواهرها كما تلاقت بواطنها لزم ان يكون باطن الدائرة كظواهرها فى
 المسافة فلو ادركنا حولها دائرة اخرى فيكون باطن الدائرة المحيطة مساويا
 لظواهر الدائرة المحاط بها فيكون ظاهر المحيطة المساوى لظواهر المحاط بها

المساوي لباطن المحاط بها مساويا لباطن المحاط بها ثم لا تزال ندير دائرة اخرى الي ان يبلغ طوقها مثل طوق الفلك الاعظم ولا تكون فيها فرجة اصلا ومع ذلك فلا تزيد اجزاؤها على اجزاء الدائرة الصغيرة الاولى هذا خلف فقد بان ان بواطن الاجزاء تتلاقى وظواهرها تنفتح فيلزم التجزية *

(وايضاً) فكل واحدة من تلك الثرج اما ان تتسع لتمام الاجزاء الا لتتسع فان لم تتسع فقد وجد ما هو اقل منه وان اتسعت فذلك محال لان بواطن تلك الاجزاء اذا كانت متلاقية فيكون المنفرج من تلك الاجزاء بعضها فاذا ملائنا ذلك البعض بالجزء فان ارتفع بعض الجزء عن تلك الفرجة فقد انقسم وان لم يرتفع كان الجزء المتالي لتلك الفرجة اقل من تلك الاجزاء التي وقعت في ظواهرها تلك للفرج فتلك الاجزاء منقسمة فظهر ان امكان الدائرة يبطل الجزء الذي لا يتجزى *

(البرهان الثاني عشر) لو قدرنا زاوية قائمة كل واحد من الضلعين المحيطين بها عشرة اجزاء فالحاصل من ضرب كل واحد من الضلعين في نفسه مائة فال مجموع مائتان والحاصل من ضرب وتر الزاوية القائمة في نفسه مساو للحاصل من ضرب الضلعين كل واحد في نفسه كما بينه اوقليدس فيكون الحاصل من ضرب وتر هذه الزاوية مائتين فيكون وتر هذه الزاوية جذر مائتين وليس للمائتين جذر صحيح فلا بد ان تنكسر الاجزاء *

(البرهان الثالث عشر) لو قدرنا خطا مركبا من جزئين فامكنا ان نعمل عليه مثلثا متساوي الاضلاع ولا يحصل ذلك الا اذا وقع كل واحد من الاجزاء على متصل الآخرين وذلك يوجب التجزية *

(البرهان الرابع عشر) لو اخذنا خطا من جزئين ووضعنا على احد الجزئين المحيطين بها

جزءاً آخر فنحصل هناك زاوية قائمة فوترها ان كان من جزئين كان وتر القائمة مساوياً لشكل واحد من الضلعين المحيطين بها هذا خلف وان كان من ثلاثة اجزاء كان الوتر مساوياً لمجموع الضلعين هذا خلف فاذا هو اكثر من الاثنين واقل من الثلاثة فقد وجد الاقل من الجزء *

(البرهان الخامس عشر) لو قدرنا اربعة خطوط كل واحد منها من اربعة اجزاء وضممنا البعض الى البعض بحيث لا يحصل هناك فرجة اصلاً فلا شك ان خط القطر يحصل من الجزء الاول من الخط الاول والثاني من الثاني والثالث من الثالث والرابع من الرابع فهذه الاجزاء في جانب القطر اما ان تكون متلاقية اولا تكون فان كانت متلاقية وجب ان يكون القطر مساوياً للضلع وهذا يبطله شكل العروس وان كانت غير متلاقية فهناك فرج فاما ان تسع لجزء اولا تسع فان اتسعت فلنملئها بالاجزاء والفرج ثلاث فينتهي بصير مقدار القطر سبعة اجزاء وذلك هو عدد اجزاء الضلعين فيكون القطر مساوياً للضلعين هذا خلف فاذا كل واحد من تلك الفرج انما يتسع لاقل من جزء فقد انقسم الجزء *

(البرهان السادس عشر) ان اوقليدس برهن على ان كل خط فانه يصح تنصيفه فالخط المركب من الاجزاء الفردية يصح تنصيفه فينتصف الجزء وهو المدعى *

(البرهان السابع عشر) اذا اوقفنا خطاً مستقيماً كالوتر على زاوية قائمة حتى يحصل الوتر جذر مجموع مربع الضلعين وفرضنا الضلعين كل واحد منهما خمسة كان هذا الوتر جذر خمسين فان حركنا طرف هذا الوتر من احد الجانبين جزءاً تحرك الطرف الآخر لا محالة اقل من جزء فانه ان تحرك جزءاً حتى حصل احد الضلعين ستة والاخر اربعة حصل الوتر جذر اثنين وخمسين

هذا خلف فإذا قد تحرك اقل من جزء *

(البرهان الثامن عشر) لو قدرنا ثلاثة اجزاء هكذا (ا ب ج) ثم وضعنا فوق
 احد طرفيه جزأتم تحرك الخط حتى انه دخل (ا) مكانا جديدا و (ب) دخل مكان
 (ا) و (ج) دخل مكان (ب) ثم عندما تحرك (ا) الى المكان الجديد تحرك
 الجزء الذى فوقه عنه الى سمت جهته (فقول) لا يخلو اما ان يقال بانه تحرك
 الى الحيز الذى فوق الحيز الذى حصل فيه (ا) وهو محال لانه حينئذ لم يتحرك عن
 (ا) وقد فرض كذلك هذا خلف او يقال بانه تحرك الى الحيز الملاقي لما هو فوق
 الحيز الجديد فيكون حركة الجزء الفوقانى اسرع من حركة (ا) لانه قطع جزئين
 فى ذلك الزمان ولما كان زمان حركة (ا) منقسما كانت حركة (ا) ايضا منقسمة
 لان الواقع منها فى النصف فى ذلك الزمان غير الواقع فى النصف الثانى ولما كانت
 الحركة منقسمة كان الحيز الذى تحرك عنه (ا) منقسما والذى تحرك اليه يكون
 ايضا منقسما ويكون فى نصف ذلك الزمان وينصف تلك الحركة وقد خرج
 نصفه من الحيز الذى كان فيه ودخل فى الحيز الجديد فيكون الجزء منقسما *
 (ويمكن) ذكر هذا البرهان على وجه آخر وهو ان الخط اذا تحرك جاز
 ان يتحرك الجزء الذى فوقه على خلاف حركته فاذا انتقل عن (ا) فلا يخلو اما
 ان يصير ملاقيا (ب) وهو محال لان (ب) قد دخل فى حيز (ا) فلو قلنا ان الجزء
 الذى كان فوق (ا) و تحرك عن (ا) انما تحرك الى (ب) و (ب) حصل فى حيز (ا)
 فذلك الجزء الفوقانى لم يتحرك عن (ا) وقد فرضناه متحركا عنه هذا خلف فبقى
 ان يقال انه يتحرك عن الحيز الذى كان فيه الى الحيز الذى يليه وهو الذى فوق
 حيز (ج) بعد حركة الخط فاذا الجزء الفوقانى بحر كته انتقل وبلغ الثالث فى الزمان
 الذى قطع ماتحته جزءا واحدا فيكون الزمان منقسما ويعود الكلام المذكور
 (البرهان)

(البرهان التاسع عشر) ان البئر التي عمقها مائة ذراع اذا كان في منتصفها خشبة وعلق عليها حبل مقداره خمسون ذراعا وعلق على الطرف الآخر من الحبل طوقاذا ارسل حبل بقدر خمسين ذراعا وشد على طرفه كلاب فاذا اجعل الكلاب في طرف الحبل الذي علق الدلو على الطرف منه ثم جر الى اعلى البئر فان الدلو ينتهي من سفلى البئر الى اعلاها في الزمان الذي ينتهي الكلاب من وسط البئر الى اعلاها وذلك يوجب انقسام الزمان والحركة على مائتيه *

(البرهان العشرون) الجسم قد يكون ظله في وقت من السنة مثليه فيكون مثله من الظل ظل نصفه فلو قدرنا جسما يكون اجزؤه وترافى يكون ظله شفعافى يكون لظله نصف و نصف ظله ظل نصفه فيكون لذلك الجسم المركب من الاجزاء البوتر نصف وهو المطلوب *

(وفي المسئلة وجه آخر) وهو مثل ان يقال لو كان الجسم مركبا من الاجزاء لكانت الاجزاء ذاتية له والذاتي يكون بين الثبوت للشيء فكان يلزم ان يكون علمنا بكون الجسم مركبا من الاجزاء اوليا ولما لم يكن كذلك علمنا انه غير مركب من الاجزاء وهاهنا وجوه اخر اقناعية ولكن فيما ذكرناه كفاية والله اعلم *

(الفصل الرابع في ابطال قول من قال الجسم مركب من اجزاء غير متناهية بالفعل)

(وعليه) برهانان (الاول) لو كانت الاجزاء غير متناهية بالفعل لا يستحال قطعها الا في زمان غير متناه بالفعل ولما كان التالي باطلا كان المقدم مثله (الثاني) الكثرة عبارة عن مجموع الوحدات فاذا كل كثرة فقيمها واحد فاذا اخذنا من الاجزاء الغير المتناهية للجسم واحدا وضممنا اليه واحدا آخر فاما ان يزيد مقدار

(الفصل الرابع في ابطال قول من قال الجسم مركب من اجزاء غير متناهية بالفعل)

ذلك المجموع على مقدار الواحد ولا يزيد والثاني يوجب ان لا يحصل المقدار ولا يتزايد من اجتماع تلك الاجزاء والاول يقتضى ان تكون نسبة الزيادة في المقدار على حسب الزيادة في العدد لكن الاجسام متفاوتة في المقادير فهي متفاوتة في العدد فالمعد ليس غير متناه *

﴿ الفصل الخامس في ان قبول القسمة الانفكاكية ثابت الى غير النهاية ﴾
 (وعليه برهانان) (الاول) ان كل متحيز يفرض فيه طرفان يتميز كل واحد منهما عن الآخر في الوهم فالتحام النصفين اعنى الاتصال الذى حصل بين النصفين بحيث يمتنع ارتفاعه اما ان يكون لطبيعته اولشئ من لوازمها اولشئ من المعارض فان كان ذلك الالتحام لنفس الماهية وماهية ذلك الجزء مساوية لماهية سائر الاجزاء فوجب امكان ان يتصل بجزء آخر مثلي الاتصال احد نصفه بنصفه الثاني وان يصح على النصفين من الانفصال مثل ما يمكن بين الجزئين (وبمثل هذا الكلام) يتمسك في ابطال قول من جعل ذلك الاتصال من لوازم الماهية وان كان ذلك الاتصال لعارض غير لازم امكان ارتفاعه وبتقدير ارتفاعه لا يتبقى وجوب ذلك الاتصال (اللهم) الا اذا كان متملزا عن سائر الاجسام بفصل مقوم لطبيعة نوعه كما في الافلاك ومثل ذلك يجب ان يكون نوعه في شخصه كالمضى *

﴿ الفصل الخامس في ان قبول القسمة الانفكاكية ثابت الى غير النهاية ﴾

(واعلم) ان مدار هذه الحجة على ان تلك الاجزاء متساوية في الماهية فاما لو ادعى مدع ان كل واحد منها يكون مخالفا للآخر بماهيته وانه لا يوجد جزءان يتحدان في الماهية اندفعت هذه الحجة (ولكن لا شك) ان الذي يلزمه هذا الملزم يكون بعيدا جدا *

(الثاني) ان كل واحد من تلك الاجزاء اذا كانت له طبيعة واحدة كان شكله

هو الكرة لما استعرف ان الشكل الطبيعي للجسم البسيط هو الكرة ولو كان كذلك
 لحصلت الفرج فيما بين تلك الاجزاء فيكون ذلك قولاً بالخلاء وهو محال *
 (الفصل السادس في حكاية شبه مشبى الجزء الذى لا يتجزى والجواب عنها) *
 (اعلم) ان شبههم منحصرة في نوعين (احدهما) انهم محتجون على ان كل ما يقبل
 القسمة لزمه لا بدوان يكون منقسماً بالفعل وذلك يبطل مذهب الحكماء
 في ان الجسم البسيط القابل للانقسامات واحد في نفسه *
 (وثانيهما) انهم محتجون على ان الحجم لا يمكن ان يكون قابلاً لتقسيمات غير
 متناهية *

(الفصل السادس في حكاية شبه مشبى الجزء الذى لا يتجزى)

(اما النمط الاول) من الكلام فلهم فيه شبهتان (الاولى) قد قالوا ثبت فيما مضى
 ان الوحدة امر وجودى فلا يخلو اما ان يكون كون الحجم (١) واحداً عائداً
 الى ذاته او الى صفة زائدة على ذاته فان كان الاول وجب ان لا يقبل القسمة
 ابداً لان ما بالذات لا يرتفع مع بقاء الذات ولما ثبت ان كل واحد فهو غير قابل
 للقسمة لزم ان كل ما يكون قابلاً للقسمة لا يكون واحداً وان كانت وحدة
 الجسم صفة زائدة على الجسم فالحجم الذى قامت الوحدة به اما ان يكون
 قابلاً للقسمة في نفسه او لا يكون فان كان قابلاً للقسمة في نفسه والقائم بالمنقسم
 منقسم كانت الوحدة منقسمة هذا خلف وان كان الحجم الذى قامت الوحدة
 به غير قابل للقسمة لزم ان يكون كل ما اتصف بالوحدة ان لا يكون قابلاً للقسمة
 فواجب ان يكون القابل للانقسام غير واحد بل كثيراً بالفعل فثبت ان ما قاله
 الحكماء ان الجسم يكون واحداً حقيقة ومع وحدته يكون قابلاً للانقسام
 كلام باطل *

(١) لعله الجسم بحسب المعنى لان البحث في النمط الاول عن الجسم لاعن

(والثانية) قالوا الجسم البسيط لو كان واحدا فاذا قسمناه فقد ابطالنا وحدته
 ووحدة كل شيء هويته لانه لا معنى للهوية الا الخصوصية التي تتميز بها عن
 الآخر وتلك الخصوصية هي الوحدة فاذا لما اوردنا القسمة على الشيء الذي
 كان واحدا فقد ابطالنا هويته واذا ابطالنا هوية الشيء فقد اعد مناه فاذا لما
 اوردنا التقسيم على الجسم فقد اعد مناتلك الجسمية فلا يخلو اما ان يكون
 قد بقي شيء من الجسم الاول ولم يبق فان بقي فذلك الشيء حين ما كان الجسم
 واحدا اما ان يكون واحدا او كثيرا فان كان واحدا فعند ما صار الجسم
 كثيرا اما ان يكون قد صار ذلك الشيء كثيرا او ما صار فان كان الاول
 فذلك الشيء قد زالت وحدته وقد ثبت ان ذلك يوجب عدمه فاذا ذلك
 الشيء قد عدم ايضا وان كان بقي واحدا فذلك محال لان احد قسمي الجسم ممتاز
 عن الآخر فيستحيل ان يكون هناك شيء واحد بالعدد ويكون مشتركا بينهما
 (واما ان قيل) بان ذلك الشيء كان كثيرا حين ما كان الجسم واحدا فاذا كان
 ذلك الشيء كثيرا كانت الجسمية القائمة بكل واحد منهما مغايرة للجسمية
 القائمة بالشيء الآخر فيكون الجسم مر كبا من الاجزاء المتغايرة بالفعل فاذا
 الجسم ما كان واحدا في الحقيقة بل كان متألفا من الاجزاء وذلك هو المطلوب
 وتام نقر بذلك قد مضى في باب الوحدة والكثرة *

(النمط الثاني) من الكلام في بيان امتناع كون الجسم قابلا لتقسيمات غير متناهية
 وذلك اثنا عشر مسلكا *

(الاول) لو كانت الحركة والزمان مؤلفين من امور متتالية كل واحد منهما غير
 قابل للانقسام اصلا لكان الجسم مر كبا من امور كل واحد منهما غير قابل للانقسام
 اصلا والمقدم حق فالتالي يكون حقا بيان المقدم من وجوه ثلاثة *

(الاول

(الاول) ان الحس شاهد بوجود الحركة فهذه الحركة لا تخلو امان يقال انه لا وجود لها الا في الماضي والمستقبل اولى كذلك بل لها وجود في الحاضر والاول باطل فان الماضي هو الذي كان له حضور ثم عدم والمستقبل هو الذي يتوقع له حضور فلو امتنع ان يكون للحركة حضور اصلا لاستحال ان يكون ماضيا او مستقبلا فاذا للحركة حضور فذلك الحاضر ان كان قابلا للقسمة على معنى انه يمكن ان يوجد ما هو اقصر منه كان بعض الاجزاء المفترضة فيه قبل البعض فلا يكون كله حاضرا وقد فرض كذلك هذا خلف فاذا ذلك الحاضر غير قابل للانقسام وعند الانعدام لا بد ان يحصل ما من شأنه ذلك فكانت الحركة مركبة من امور متتالية كل واحد منها غير منقسم *

(الثاني) ان الآن عبارة عما يفصل الماضي عن المستقبل فهو ان كان منقسما كان بعضه ماضيا وبعضه مستقبلا فلا يكون فاصلا بين جميع الماضي وجميع المستقبل وان لم يكن منقسما فلا بد وان ينعدم لان الآن لا يبقى ساعة اخرى فاما ان يكون لعدمه بداية او لا يكون والثاني محال لان عدمه امر متجدد وليس كل متجدد بداية واذا كانت له بداية فبداية عدمه اما ان تكون مقارنة لوجوده او لا تكون والا ولباطل لاستحالة الجمع بين العدم والوجود فاذا بداية عدمه غير مقارنة لوجوده فاما ان يكون بين الآن الذي هو بداية وجوده وبين الآن الذي هو بداية عدمه زمان او لا يكون فان كان الاول كان الآن باقيا هذا خلف وان لم يكن فقد تتالى آنا ثم الكلام في الآن الثاني كالكلام في الآن الاول فيلزم تتالى الآتات *

(الثالث) انا بينا ان حركة الجسم في الكيف عبارة عن تتالى انواع آنية الوجود وذلك يوجب تتالى الآتات فثبت بما ذكرنا ان الحركة والزمان مركبان من

امور متتالية كل واحد منها لا يقبل القسمة فاذا قطعنا المسافة بحركة كيف ما اتفقت، كان الذي يقطع الجزء الذي لا يتجزى من الحركة في الآن الغير المنقسم غير منقسم والا لكانت الحركة الى نصف ذلك الجزء وزمانها نصف الحركة الى الكل ونصف زمانها فتكون تلك الحركة وذلك الزمان منقسما وذلك محال فاذا ذلك القديم من المسافة غير منقسم والذي يليه حاله كذلك ايضا واهلهم جرا الى آخر المسافة فاذا المسافة مركبة من امور غير قابلة للقسمة مطابقة للامور المتتالية في الحركة وفي الزمان وذلك هو الجزء الذي لا يتجزى وهذه الشبهة قد سبقت اصولها في باب الحركة الا اننا اعدنا هذه الاصول هاهنا لنعلم كيفية تركيب الشبهة عنها *

(المسلك الثاني) (١) قالوا لو وضعنا كرة حقيقية على سطح لا تضريس فيه فلا شك انها تلاقيه فوضع الملاقاة اما ان يكون منقسما او لا يكون منقسما والاول محال لوجوه ثلاثة *

(الاول) هو ان ذلك الموضع منطبق على السطح المستقيم والمنطبق على المستقيم مستقيم فاذا ذلك الموضع من الكرة مستقيم ثم اذ زالت الملاقاة عن ذلك الموضع وحصلت على موضع آخر تلو الاول فذلك الموضع ايضا مستقيم فاذا تصير الكرة مضلعة هذا خلف *

(الثاني) فلان اوقليدس برهن على ان كل خط مستقيم يصل بين كل نقطتين من الدائرة فانه يقع في داخلها فلو كان موضع الملاقاة منقسما لارسم خط على ظاهر الدائرة منطبقا على السطح فيقع ذلك الخط داخل الدائرة وخارجها هذا محال *

(١) في نسخة لفظ الشبهة موضع المسلك الى كل المسالك ١٢

(هو الثالث) فلان موضع الملاقاة لو كان منطبقاً على السطح امكن ان يخرج من المركز خطان ينتهيان الى طرفي موضع الملاقاة فيصيران مع الخط المرتسم من موضع الملاقاة ثلاثة خطوط محيطة بـ سطح فيحصل هناك مثلث قاعدته موضع الملاقاة فاذا اخرجنا من مركز الدائرة الى قاعدة المثلث الواقع في الدائرة عموداً قائماً عليه كانت الزاويتان الحاصلتان على جنبتي العمود القائم على القاعدة قائمتين ويتصف ذلك المثلث بمثلثين قائمي الزاوية ويكون الخطان الطرفيان وترين للزاويتين القائمتين ويكون العمود وتر الزاوية الحادة وتر القائمة اعظم من وتر الحادة فالخط العمودي اقصر من الخطين الطرفين مع ان الخطوط الثلاثة خرجت من المركز الى المحيط هذا خلف فثبت بما قلنا ان موضع الملاقاة غير منقسم فاذا ادركنا الكرة على السطح حتى تتم الدائرة فلا شك انه متى زالت الملاقاة الحاصلة بنقطة حصلت الملاقاة بنقطة اخرى وليس بين النقطتين شيء يغاثرهما لان الكلام في الملاقاة الحاصلة في اول حصول الملاقاة بالنقطة الاولى فاذا قدر تسهم الخط عن تلك النقطة واذا حصل الخط عن تركيب النقط حصل السطح عن تركيب الخطوط والجسم عن تركيب السطوح فاذا موضع الملاقاة من الكرة شيء حصل بانضمامه الى امثاله العظم والمقدار وهو الجزء الذي لا يتجزى (ولا يقال عليه) بان النقطة انما توجد في الكرة بسبب المماس وعند زوال المماس تنعدم تلك النقطة فلا توجد نقطة مع ما يتلوها فلا يحصل تشافع النقط (لانا نقول) لو قدرنا خطاً موجوداً بالفعل على ظاهر الكرة ويكون له نهاية موجودة بالفعل ثم قدرنا ان الكرة تلاقى السطح يتلك النقطة فاذا زالت الملاقاة عن تلك النقطة الى نقطة اخرى فالنقطة الاولى تكون باقية لكونها نهاية لذلك الخط والنقطة الثانية موجودة لحصول الملاقاة عليها ففي هذه الصورة

تلاقت نقطتان *

(المسلك الثالث) اذا فرضنا خطا منطبقا على خط حتى تكون النقطة محاذية للنقطة او ملاقية لها ثم نحرك الخط فقد صارت النقطة المماسية غير مماسة واللامماسية انما تحصل دفعة والآن الذي هو اول زمان حصول اللامماسية لاشك ان الخط فيه صار ملاقيا للنقطة اخرى تالية للنقطة الاولى فتكون النقطة متتالية في الخط اذا السكلام في لامماسية النقطة الثانية كالسكلام في لامماسية النقطة الاولى وهلم جرا *

(المسلك الرابع) ان دائرة معدل النهار تطلع على سكان خط الاستواء منتصبية وتزحف في دورانها مساماة لهم وتكون تقاطع تلك الدائرة مع دائرة الافق في المشرق والمغرب ابداعا على نقطتين وليس يتألفان في وقت من الاوقات ان تنوهم الا وفي المشرق تقاطع على نقطة وليكن التقاطع حاصل على نقطة معينة ثم انه يحصل الالتقاط على تلك النقطة والآن الذي هو اول زمان الالتقاط يكون التقاطع حاصل فيه على نقطة اخرى فقد تالت نقطتان وكذلك القول في الباقي فتكون دائرة معدل النهار مركبة من النقط المتتالية *

(المسلك الخامس) ان النقطة امر وجودي غير منقسم فان كان متجزيا (١) فهو الجزء الذي لا يتجزى وان لم يكن متجزيا فله محل ومحل ان كان منقسما لم ينقسمه بانقسام محله وهو محال وان لم يكن منقسما فهو المطلوب *

(المسلك السادس) لو كان الجسم قابلا لتقسيمات لا نهاية لها لخصت فيه انقسامات غير متناهية بالفعل والتالي محال فالمقدم مثله (بيان الشرطية) ان اختلاف المماسية يوجب الانقسام بالفعل فيما يقبل الانقسام فاختلف المماسية حاصل هاهنا لان كل جزء يفرض فانه يلاقي باحد جانبيه شيئا غير ما يلاقيه

الآخر منه فلو كان قبول الانقسام لا الى نهاية حاصلا لكان السبب القابل والسبب الفاعل لتلك الانقسامات الغير المتناهية حاصلين فيجب حصول تلك الانقسامات واما بيان امتناع ذلك فلما بينا ان ذلك يناقض وجود الجزء الواحد وما ينافي وجود الواحد في وجود الكثير «فاذاً يجب ان تكون الكثرة حاصلة وان لا تكون هذا خلف *

(المسلك السابع) ان الحكماء اتفقوا على ان الانقسامات الغير المتناهية ممتنعة وما كان ممتنعا استحالة حصوله للغير فاذاً يستحيل ان يكون الجسم قابلا لانقسامات غير متناهية فهو اذاً لا يقبل انقسامات غير متناهية *

(المسلك الثامن) ان الجسم قابل للقسمة فيكون ذلك لاجل التاليف فان قبول الانقسام لا يكون لذاته ولا لشيء من لوازم ذاته ولا لتحيزه فان الشيء بعد انقسام ذاته ولو ازم ذاته وتحيزه موجود مع انه لا يقبل تلك القسمة وليس ايضاً لاجل الفاعل لان الفاعل لا يجمل غير المنقسم منقسماً فقبول القسمة اذاً لاجل معنى قائم بالجسم والله تعالى كما هو قادر على خلق ذلك المعنى فهو قادر على ازالة ذلك المعنى فاذا اعدم الله تعالى تلك التاليفات بقيت تلك الاجزاء اجزاء غير قابلة للقسمة لانه متى زال المصحح وجب زوال الحكم عنه *

(المسلك التاسع) لو كانت في الجسم اجزاء غير متناهية لاستحال قطعه الا بعد قطع نصفه ولا يمكن قطع نصفه الا بعد قطع نصف نصفه فلو كانت في الجسم ابعاض غير متناهية لامتنع قطعه في زمان متناه *

(المسلك العاشر) لو كان الجسم يقبل تقسيمات غير متناهية لصح ان يوجد من الخردلة ما يغشى به وجه السموات السبع وذلك محال فما ادى اليه مثله *

(المسلك الحادى عشر) ان اوقليدس قد برهن على وجود زاوية هي

« وجود الكثرة

أصغر الزوايا الحادة فدل على الجزء الذي لا يتجزى *

(المسالك الثاني عشر) ان التفاوت بين الصغير والكبير حاصل قلو كانت اجزاء الاجسام غير متناهية لوجب تساوى جميع الاجسام في الحجم فان حالاً يتناهى لا يقبل الاكثر والاقل وذلك محال * هذه المسالك بمجموع شبه مشق الجزء الذي لا يتجزى *

(واعلم) ان أكثر هذه الشبهة مبنى على اصول قد تكلمنا فيها فيما مضى من هذا الكتاب (اما الذى احتجوا به اولاً) فقد بينا ان الوحدة عرض زائد على ذات الجسم قائم به *

(وقولهم) يلزم تقسام الوحدة لا تقسام محلهما (جوابه) ما ذكرناه في الفصول السالفة ان الوحدة القائمة بالجسم قبل الكثرة الوهمية ولا استحالة في ذلك واما الكثرة بالفعل فلا يلزم قبول الوحدة لها لان الوحدة لا تقوم بالجسم عند قيام الكثرة به بل هما وصفان متباينان فاندفع المحال *

(واما الذى احتجوا به ثانياً) فقد بينا في باب الوحدة والكثرة الفرق بين الهوية والوحدة فالقسمة اذا وردت على الجسم الواحد زالت وحدته وما زالت هويته فاندفع المحال *

(واما الذى احتجوا به ثالثاً) فقد مضى في باب الحركة كيفية وجودها وكيفية وجود الآت وعدمه فلا حاجة الى الاعداد *

(واما الذى احتجوا به رابعاً) من حديث الكرة والسطح فقد اجاب عنه بعض المنلزمين فيما لا يمتيه بان قال النقطة لا توجد بالقبل في الكرة محتجاً بانها لو حدثت نقطة بالفعل فيها ونقطة اخرى في سطح او كرة اخرى تلاقيها هاتئذ نقطتان ان لم تلاقيا بالاسر انقسمت النقطتان وان تلاقيا بالاسر تداخلا

واتحدتا ويصير التماس اتصالاً هذا خلف *

(وهذا القائل لا يعرف) ان ذلك يوجب عليه انكار المماسية بين الانجسام
والبسطوح والخطوط لان الجسم اذا تماس جسمافالسطحان اما ان يتلاقيا بالاسر
فيعود المحال الاول يتلاقيا فيلزم ان يكون لكل واحد من السطحين عمق حتى
يكون باحدهما نية يلاقى الآخر وبالجانب الآخر لا يلاقيه ولما بطل القسمان
لزم ان لا تماس الجسم جنباً وكذلك القول في مماسة السطحين بالخطين ومماسية
الخطين بالنقطتين * وايضاً فلان النقطة نهاية الخط والخط قد يكون متاهياً
بالفعل فكيف يكون متاهياً بالفعل ولا تكون النهاية حاصلة بالفعل (الا ان
نقول) ليس في الكرة خط متناه بالفعل وحيث يكذبه اتفاق الجمهور على ان
الكرة اذا تحركت تميز الخط المحورى عن سائر الخطوط بالفعل ولا شك
انه متناه وطرقاه قطبا الكرة فهما موجودان بالفعل فظهر ضعف هذا الجواب *
(واما الشيخ) فانه اجاب عنه من وجوه ثلاثة (الاول) (١) انا لا ندري
هل يمكن ان توجد كرة على سطح بهذه الصفة في الوجود او هو من الامور
الوهمية على نحو ما يكون في التعليميات ولا ندري انه لو كان في الوجود فهل
يصح تدحرجها عليه او لا يصح قريباً استحالة وبعد هذا فالكرة انما تماس
السطح بالنقطة في حال السكون واذا تحركت ماست بالخط في زمان الحركة
ولم تكن في زمان الحركة مماسة على النقطة الا بالوهم اذ ذلك لا يتوهم الا مع توهم
الآن والآن لا وجود له بالفعل *

(وللقائل ان يقول) اما المنع من وجود الكرة فغير مستقيم لان هذا الشكل
هو الذي يقتضيه جميع الطبائع البسيطة والتركيب لا يضاذه فكيف يستحيل

(٢) لم يذكر الوجه الثاني والثالث لكن ظننا ان هذه العبارة مشتملة على كل

فان كانت ملاقية بالنقطة الاولى لزم ان تكون الكرة عندما صارت لا ملاقية للسطح بتلك النقطة تكون ملاقية بتلك النقطة للسطح هذا خلف وان لم تكن ملاقية بشئ من النقط وجب ان تكون ملاقية للسطح عندما مسها للسطح هذا خلف فاذا الكرة في الآن الذي هو اول زمان الملاقاة ملاقية بنقطة أخرى فاما ان تكون بينهما وبين النقطة الاولى واسطة اولاً تكون فان كانت فتكون ملاقاة الكرة السطح بذلك المتوسط قبل ملاقاتها للسطح بالنقطة الثانية فلا تكون ملاقاتها للسطح بالنقطة الثانية في اول زمان الملاقاة بالنقطة الاولى وذلك خلف فاذا ليس بين النقطتين واسطة فيلزم تالي النقط وظاهر ان هذه الحجة توجب تالي النقط وتالي الآتات من غير ان تصادر في ذلك على المطلوب *

(والذي نعتمد عليه) في الجواب وجهان (الاول) ان يقال القول بالجزء الذي لا يتجزى يمنع من امكان وجود الكرة والدائرة فكيف يستدل بوجود الكرة وحر كها على وجود الجزء *

(الثاني) فقد بينا ان الحركة لا يعقل وجودها مع القول بالجزء الذي لا يتجزى فلا يمكن ان يستدل بها على وجود الجزء الذي لا يتجزى وهذا الوجهان هما اللذان يعول عليهما في دفع هذه الشبهة المبنية على وجود الحركة ويمكن ان يستعان في حل ما ذكرناه من الشكوك بالاصول التي ذكرناها في باب الحركة *

(واما الذي احتجوا به خامساً) من ان النقطة ان كانت عرضاً فلا بد وان يستدعى محلاً لا ينقسم فالجواب عنه ماضى من ان بعضهم زعم ان النقطة ليست امر او جودياً بل هي امر وهمي ومن سلم كونها امراً وجودياً زعم انها عرض غير سار فلا يلزم انقسامها لا تقسام محلها *

(واما الذي احتجوا به سادسا) من ان اختلاف المماسية يوجب حصول الانقسامات الغير المنتهية بالفعل فقد سبق الجواب عنه في الفصل المشتمل على البراهين على نفي الجزء الذي لا يتجزى *

(واما الذي احتجوا به سابعا) فقد مضى الجواب عنه ايضا لاننا ان قولنا الجسم قابل لتقسيمات لانهاية لها لا ينافي به انه قابل لها بمجموعها بل انفي به انه لا ينتهي الى حد الا ويقبل بمد ذلك تقسيما آخر وذلك لا ينافي قولنا انه يستحيل حصول التقسيمات الغير المنتهية *

(واما الذي احتجوا به ثامنا) وهو قولهم كل قابل للتفريق فقيه تالف (فالجواب عنه) انه ان عوايد ذلك ان يكون فيه جزء ان يتميز ان بالفعل وبينهما مماسة وان التفريق عبارة عن تباعد احدهما عن الآخر فهذا هو المتنازع فيه فلم قلت ان الامر كذلك فانه لو ثبت لهم ذلك لما احتاجوا في تميم حجتهن الى فرض زوال التالف عنها اذ لو كانت الاجزاء حاصلة في ذلك المؤلف وتميز كل واحد منها عن الآخر بالفعل لوجدوا واحد في الكثير وان عوايد كونه مؤلفا كونه مستعدا لقبول التجزئة فذلك مما لا يمكن ارتفاعه عنه لان ذلك هو صورته الجسمية او لازم صورته الجسمية *

(واما الذي احتجوا به تاسعا) من انه يلزم ان لا يقطع الجسم الا في زمان غير متناه (فالجواب عنه) ان هذا انما يلزم على من يقول الجسم مركب من اجزاء غير متناهية بالفعل ومن قال بذلك فقد قال بوجود الجزء الذي لا يتجزى الا انه زعم انها غير متناهية واما من نفي الجزء الذي لا يتجزى وزعم ان الجسم البسيط ليس فيه شيء من الاجزاء فكيف يلزم عليه ذلك *

(واما الذي احتجوا به عاشرا) من نقشية سطح السماء من اجزاء الخردلة

فنحن بتقدير تسليم الجزء لا يمكننا المنع من ذلك ايضا اذ ربما كان في الخردلة من الاجزاء التي لا تتجزى ما تبلغ كثرتها اذ بسطت الى تغشية سطح السماء فاذا لم يكن ذلك بين الامتناع مع فرض وجود الجزء فكيف يتبين بامتناع وجود الجزء *

(الفصل السابع في بيان ان الجسم هل يقبل الانقسام الى غير الناقصة مع بقاء صورته النوعية)

(واما الذي احتجوا به في الحادى عشر) من امر الزاوية فلا نسلم انه تغير منقسمة بل هناك زوايا هي اصغر منها بالقوة بلانهاية وانما قام البرهان على انه لا تكون زاوية من خطين مخصوصين اصغر من تلك وليس اذا قيل انه ليس شيء بصفة كذا اصغر من كذا وجب ان يقال انه ليس شيء اصغر منه البته *

(واما الذى احتجوا به في الثانى عشر) فالجواب ان الخردلة تساوى اجزائها اجزاء الجبل في المدد لا في المقدار كما اننا اذا ضممنا الجبل مثل تضعيف الخردلة فاهماتساويان في العدد لا في المقدار وبالله التوفيق *

(الفصل السابع في بيان ان الجسم هل يقبل الانقسام الى غير النهاية مع بقاء صورته النوعية)

(من الصور النوعية) ما لا يحصل الا بامتزاج اجسام مختلفة الطبائع كالصور المعدنية والنباتية والحيوانية ومنها ما لا يكون كذلك وهى كالنارية والهوائية وغيرها والظاهر من مذهب المشائين ان الاجسام حد في الصغر اذا صارت اصغر من ذلك زالت صورها فللماء شيء هو اصغر صور الماء وكذلك للهواء وحجتهم ان الاجسام لو احتملت الانقسام والتصغر لا الى نهاية مع بقاء صورها النوعية لجزان يحصل من كل واحد من الاركان الاربعة ما يكون في غاية الصغر ويحصل من امتزاجها الحجم «والعظم وان تتكون المتكونات الحيوانية حتى تحصل فيلة على قدر بعوضة ولو كان ذلك ممكنا

لم يكن

{ نصفه » اللحم

لم يكن اقلي الوجود بل اكثر يالان امتزاج الاقل قبل امتزاج الاكثر لان
الاكثر انما يحصل عن اجتماع الاقل وحصوله بعد حصوله فكان يجب
ان يكون ذلك اكثر يا ولما لم يكن كذلك علمنا ان الاجسام حدافى التصغر
مع بقاء صورها النوعية *

(ولا يقال) فلم توجد بموضوعة في قدر القيلة (فنقول) لان الصغر مما يعين على
الامتزاج والكبر كالعائق عنه ولهذا كانت المعاجين تعان على تكوينها بالدق *

(واعلم) انه يمكن القدح في هذه الحجة من وجوه ثلاثة (الاول) انا نسلم ان
امتزاج الاقل عددا قبل امتزاج الاكثر عددا ولا ينفعهم ذلك لان الكلام
ليس فيه لكن لم قاتم ان امتزاج الاقل مقدارا قبل امتزاج الاكثر مقدارا
ويانه هو ان وجود الاقل مقدارا في الاكثر مقدارا وجوده بالقوة والذي
بالقوة فهو غير موجود فاذا لم يكن الاقل مقدارا حاصلا بالفعل لم يكن له امتزاج
بالمغير فضلا عن ان يكون امتزاجه قبل امتزاج شيء آخر بل الاولى ان يكون
امتزاج الاكثر في المقدار قبل امتزاج الاقل في المقدار اذ الاكثر حصل
محصورو الاقل غير محصل ولا محصور *

(الثاني) سلمنا ان امتزاج الاقل متقدم على امتزاج الاكثر مطلقا لكن لم قاتم
انه يكفي ذلك المزاج في حصول الصورة النوعية ولم لا يجوز ان يكون العظم
مع ذلك معتبرا اذ من الممكن ان تكون النفس المدبرة انما تستمد المزاج
لقبولها الاستعداد التام اذا كان وافيا باقاعيلها وذلك لا يتم الا بمقدار معين
من العظم *

(الثالث) هب انه لو تم ذلك الاستعداد فانه تفيض عليه النفس من واهب
الصور لكن ذلك الا امتزاج انما يحصل في مكان معين مخصوص فلو كانت

تلك المادة يسيرة لا نفعت عما يحيط بها ولا يبقى ذلك المزاج الى ان يحصل فيه الاستعداد لقبول تلك الصورة بل يفسد قبل ذلك *

(ولما بطلت) هذه الحجة فنقول الانقسام تارة يكون بالا انفكاك وتارة باختلاف الاعراض الغير للمضافة وتارة باختلاف الاعراض المضافة وتارة بما لوهم اما الذي يكون لاختلاف الاعراض المضافة فلانه لا ياتي لان الاعراض الاضافية لا يجب ان تبلغ بالجسم الى حد يكون بعد ذلك فاقد لتلك الصورة لان تلك الصورة فاشية في جميعه والا لكان اما ان يخلو كل واحد من اجزائه عن تلك الصورة واما ان يكون بعض الاجزاء خاليا عن تلك الصورة بدون البعض والقسم الاول لا يخلو اما ان يتغير حالها عند الاجتماع عما كانت عليه حالة الانفراذ ولا يتغير فان لم يتغير لم يحصل بالاجتماع الا الزيادة في العدد والمقدار ولم تحصل تلك الصورة النوعية فلا يكون للجسم تلك الصورة البتة هذا خلف واما ان كان اجتماع الاجزاء يوجب حصول الصورة للمجموع *

(فاول ما فيه) ان تلك الصورة الحاصلة بالامتزاج فاشية في الكل وهو المطلوب (وثانيا) ان امتزاج تلك الاجزاء لا يفيد صورة اخرى الا اذا كانت مختلفة الطبائع فتكون لكل جزء منها طبيعة خاصة وكل ما يفرض في ذلك الجزء من الاجزاء فله تلك الطبيعة وظاهر ان الانقسام الذي يكون بحسب الوهم او بحسب اختلاف الاعراض المضافة لا يخرج الجزء الصغير عن طبيعة الجزء الكبير واما الانقسام الانفكاكي فيسببه ان يكون الافتراض في الصغر يصير سببا لان لا يحفظ الجسم صورته لان الجسم اذا افترط صغره استولى عليه ما يحيط به وينقله الى طبيعته ويدل عليه الاستقرار واما الانقسام بالاعراض الغير المضافة مثل ما في البلقة فهو مثل الانقسام الانفكاكي في كونه متناهي *

وإذا ثبت ذلك بطل قول من يقول أن اصفر اجزاء الارض اكبر من اصفر اجزاء النار لان تلك النار اذا انقلبت ارضاً لم يجب أن يكون ذلك عند الارض حتى يتصل بها اذ كثير من اجزاء العناصر تعرض له الاستحالة في غير حيزه الطبيعي واذا صار ذلك الجزء الصغير من النار ارضاً فلا بد وأن يصير اصفر مما كان لان الحمود يصفره فيكون هو ارضاً اصفر من الجزء الذي فرضناه اصفر الاجزاء الارضية وذلك محال واذا قد بينا أن الجسم غير مركب من الاجزاء الحسية والحجمية فلتكلم في انه هل هو مركب من الاجزاء العقلية ام لا *

﴿ الفصل الثامن في أن الجسم مركب عن الهولي والصورة ﴾

(هذا هو المتفق) عليه بين الحكماء وذكروا على هذا برهانين *

(الاول) أن الجسم البسيط لا شك انه قابل للانفصال والقابل للانفصال اما أن يكون هو الاتصال او امر آخر دون الاتصال والاول باطل لان القابل يجب أن يبقى مع المقبول والاتصال لا يبقى مع الانفصال فاذا القابل للانفصال امر آخر غير الاتصال ولا شك أن قوة قبول الانفصال حاصلة مع وجود الاتصال فاذا الاتصال مقارن لشيء آخر فاذا الجسم مركب عن الاتصال وعمافيه الاتصال وذلك هو المطلوب *

(واعلم) أن هذا البرهان صني على أن الجسم غير مركب من اجزاء لا تجزى والا لكان اتصال الجسم عبارة عن اجتماعها وانفصاله عبارة عن تفرقها وكذلك ايضاً لا بد من ابطال قول من يقول أن مبادئ الاجسام اجزاء متجزئة في الوجود غير قابلة للتجزئة بالفعل فان عندهم الاجسام المحسوسة ليس لها اتصال حقيقي بل اتصالها عبارة عن اجتماع تلك الاجزاء وانفصالها عبارة عن تفرقها واما كل واحد من تلك الاجزاء فان فيها الاتصال الحقيقي حاصل لكنها غير قابلة

(الفصل الثامن في أن الجسم مركب عن الهولي والصورة)

للاتصال فإذا ما قبل الاتصال فهو غير متصل بالحقيقة وما هو متصل بالحقيقة فهو غير قابل للاتصال فظاهر أنه لا تتم هذه الحجة إلا بإبطال هذين المذهبين وذلك مما قد فعلناه فيما مضى *

(فان قيل) الاتصال يراد به كون الجسم بحالة يقبل الأبعاد الثلاثة وذلك هو الجسمية ومقدير أدبه ورود تلك الأبعاد الثلاثة وذلك عرض من باب الكم فدعواكم أن الجسم يرد عليه ما يزيل الاتصال أن غنيتهم به المعنى الأول فهو كاذب يدفعه الحس فان ذات الجسم مما يستحيل أن تبقى عند زوال الجسمية وأن غنيتهم به الثاني فاللازم منه كون المقدار زائداً على الجسم وذلك مسلم ولكن كيف يلزم منه أن يكون الجسم في حقيقته مركباً من امرين وإيضاً فلم لا يجوز أن يقال الانقسام لما ورد على الجسم بطل عنه الوحدة التي بينا عرضيتها لا الأمر الداخل في قوام الجسم (وذكر) بعضهم شكاً آخر فقال الاتصال عدم فكيف يستدعى قابلاً *

(الجواب) أما الأول فله أن الجسم قد ثبت أنه غير مركب من الأجزاء فعند خلوه عن جميع الأسباب المتكثرة يكون واحداً حقيقياً وله وحدة وهوية باعتبارها يمتاز عن سائر الأفراد المشاركة له في الماهية فإذا أوردت القسمة عليه امتنع أن تبقى تلك الوحدة فامتنع أن تبقى تلك الهوية وإن عدمت تلك الهوية فقد عدمت تلك الجسمية لأن الفرد إنما يصير هو هو لا بماهيته فقط والاسكان هو غيره بل بعميانه فظاهر أن ورود القسمة عليه سبب لزوال تلك الجسمية وهو أيضاً سبب لزوال ذلك المقدار ولزوال تلك الوحدة وليس قولنا أن الاتصال يزيل تلك الجسمية ينافي كونه منزيلاً لا مور مقارناً للجسمية وعند هذا نحرر الحجة *

(فنقول)

(فنقول) الجسمية مما يصح عليها العدم وكل ما كان كذلك فله مادة وكل ما يتج قضية فانه يتج عكس نقيضها فالقياس المنتج لكبرى هذا القياس يتج ان لا مادة له لا يصح العدم عليه وهو يمينه البرهان على بقاء النفس الناطقة وذلك لان الجسمية الزائلة كانت قبل زوالها ممكنة الزوال والطارية كانت قبل حدوثها ممكنة الحدوث فتقوة حدوثها وقوة فسادها تستدعي محلا وليس ذلك هو تلك الجسمية لان محل الشيء يبقى معه وتلك الجسمية لا تكون موجودة عند عدمها فاذا تلك القوة موجودة في شيء كان موجودا عند وجود الاتصال وبهذا يزول الشك الثاني والثالث ايضا فانه ليس الاتصال عدما محضا فانه عبارة عن عدم مقارنة لقوة وجود تلك القوة « لا يستغنى عن المحل على ما بيناه *

(والشك المشكل) على هذه الحجة ان نقول الجسم حين ما كان واحدا فادته كانت واحدة او ما كانت واحدة فان كانت واحدة فمعدانقسام الجسم لا يخلو اما ان بقيت المادة واحدة او تجزأت فان بقيت واحدة فهو محال والا كانت الصور حاصلة في مادة واحدة وذلك محال لوجهين اما اولاه فلاستحالة اجتماع المثلين في مادة واحدة واما ثانيا فلا انه تكون هناك ذات واحدة موصوفة بصفتين الا انه يكون هناك جسمان متباينان وان قلنا بان المادة تجزأت فهي في ذاتها قد صارت كثيرة بعد وحدتها فيلزم عدمها واحتياجها الى مادة اخرى والكلام فيها كالكلام في الاولى واما ان قلنا ان الجسم حين ما كان واحدا فادته ما كانت واحدة بل كانت كثيرة فحينئذ يجب بحسب الانقسامات الممكنة فيه ان تكون المواد حاصلة متميزة فيه فيكون الجسم فيه مواد متباينة غير متناهية ولا شك ان الصورة الحاصلة في كل واحدة منها غير الصورة الحاصلة في المادة « ووجود تلك القوة

الآخري حينئذ يكون الجسم مركباً من اجزاء غير متناهية وهو يدفع اصل
الحجة فهذا شك مشكل *

(ويمكن ان يبين) ان الصورة الجسمانية ممكنة الزوال من حيث ان كل قوة
جسمانية فانها لا تقوى على بقاء غير متناه فاذا الجسمية مما يجب عليها ان تقدم وكل
ما كان كذلك فله مادة ولكن يبطل ذلك بجسمية الفلك فان جعل السبب في
ذلك دوام فيض المفارق امكن ان يجعل هاهنا كذلك *

(البرهان الثاني) قالوا كل جسم فهو من حيث جسميته موجود بالفعل ومن
حيث انه مستمداي استعداد ثبت {فهو بالقوة والشيء الواحد من الجهة
الواحدة لا يقتضى قوة وفعلاً لما ثبت ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فاذا
يكون الجسم مركباً مما عنه القوة ومما عنه الفعل وقد عرفت ان الذى يقال من ان
الواحد لا يصدر عنه الا الواحد كلام ليس عليه حجة ثم على هذه الحجة بعد ذلك
شكوك ثلاثة *

(الاول) ان المادة موجودة بالفعل لانها قابلة للصور والقابل للشيء وجوده
قبل وجود المقبول ثم انها ايضا مستعدة لقبول الصور فيجب ان يكون لها مادة
اخرى لا الى نهاية *

(الثاني) ان النفس الناطقة موجودة بالفعل والقوة ايضا نظراً الى ما يمكن
حصوله لها من العلوم وليس لها مادة *

(الثالث) الشيء الواحد عما يتمتع ان يكون بالقوة وبالفعل بالنسبة الى شيء
واحد فاما بالنسبة الى شيئين فذلك غير ممتنع *

(والجواب عن الاول) ان المادة لها من ذاتها القوة وكونها بالفعل
بسبب الصورة فما هو مبدء كونها بالقوة ليس هو المبدء لكونها بالفعل

وهو عين كلامنا *

(فان قالوا) الصورة تحتاج في حدودها الى المادة فكيف تكون مبدأ الوجود لها
وسياًتى الجواب عن هذا في باب تعلق الهيولى بالصورة *

(واما الثانى) جوابه ان الاستعداد لا بدله من سبب زائد على ذات النفس
وهو البدن وعلائقه وستعرف انه لولا تعلق النفس بالبدن لا تمتنع ان يحصل
لها كمال بعد ما لم يمكن فاما كون الصورة محتاجة الى المادة في الوجود والنفس غير
محتاجة الى البدن فذلك انما يعرف بدليل آخر *

(واما الثالث) جوابه ان القوة والفعل سواء كانا بالنسبة الى امرين
او بالنسبة الى امر واحد فكل واحد منهما اراد يستدعيان مؤثرين *

(البرهان الثالث) وهو الذى قد تكلفناه لهم ان نقول (سيظهر) بعد ذلك ان
الكون والفساد على الفلك محال فنقول بناء على هذا الاصل ان جسمية الفلك
المعين لا شك انها لازمة لشكل ذلك الفلك بعينه ولتقديره بعينه فلك الملازمة
اما ان تكون للنفس مفهوم الجسمية او لامر آخر والاو باطل والا لكان كل
جسم كذلك لا شراك الاجسام في الجسمية وان كان لامر آخر وراء الجسمية
فلا يخلوا ما ان يكون ذلك الامر حالاً في تلك الجسمية او تلك الجسمية حالة
فيه او لا هو حال في الجسمية ولا الجسمية حالة فيه ومحال ان يكون ذلك اللزوم
لامر حال في الجسمية فان ذلك الامر ان لم يكن لازماً لتلك الجسمية لم يكن
الشكل اللازم بسبب تلك الجسمية لازماً وقد فرضناه لازماً هذا خلف وان
كان ذلك الامر لازماً لتلك الجسمية عاد التقسيم الاول في كينية لزومه
فاما ان يتسلسل وهو محال او ينتهى الى ما يلزم الجسمية لنفس الجسمية فيعود المحال
المذكور من انه يجب ان يكون كل جسم كذلك وانما ان كان ذلك اللزوم

بسبب شيء لا هو حال في الجسمية ولا الجسمية حالة فيه فذلك الشيء لا يخلو
 اما ان يكون جسماً آخر او قوة موجودة في جسم آخر او موجود ليس بجسم
 ولا بجسماني والابول باطل لان ذلك الجسم ان اقتضى ذلك اللزوم بجسميته
 وجب ان يكون كل جسم كذلك ولكانت الجسمية التي هي المزمومة لتلك
 الفلكية اولى بذلك الاقتضاء من جسمية اخرى وقد ابطالنا ذلك وان لم يكن
 بمجرد الجسمية بل بقوة زائدة على الجسمية فهذا هو القسم الثاني فنقول ان تلك
 القوة ان كانت من لوازم محله اعاد السؤال في المقتضى لذلك اللزوم وان لم يكن
 من لوازم محله فاذا فارقت محله افامان تعدم اولا تعدم فان عدمت وجب
 ان تزول تلك الملازمة لزوال ما يقتضيها وذلك محال وان لم تعدم عند مفارقة
 محلها كانت غنية في رجردها عن المحل وكل ما كان كذلك لم يكن له اختصاص
 بمحل دون محل اختصاصاً بالوجوب فهي اذا قوة مجردة فيكون تأثيرها
 في جميع المتماثلات المتساوية وفي قبول اثرها تائيراً واحداً فكان يجب
 ان لا يكون اقتضاءها للوجوب موصوفية بموضع الاجسام بتلك الفلكية اولى
 من اقتضاءها لذلك في سائر الاجسام ويمود ما ذكرناه من وجوب اتصاف
 كل الاجسام بتلك الفلكية وذلك محال فظاهر بين ان الجسمية انما
 تلزمها تلك الفلكية بسبب شيء حلت تلك الجسمية فيه وحلت تلك الفلكية
 وذلك الشكل فيه ثم ان ذلك الشيء لذاته يقتضي صورتين معا فلا جرم ان
 صارت مقارنتهما واجبة فاذا الجسمية الفلك محله وذلك هو المسمى بالهيولى
 ويجب ان تكون تلك الهيولى مخالفة لسائر الهيولات والاعادات المحالات
 المذكورة واذ ثبت ان جسمية الفلك محتاجة الى محل تحل فيه وجب احتياج
 جسمية العناصر الى الهيولى على ما سياتي (فهذا تمام هذه الحجة) وقد اوردتها

علي كثير من الاذكياء فاقادحوافى شئ من مقدماتها *

(ولكن عرض لي) شك بعد ذلك في بعض مقدماتها وذلك لان الجسمية ليست عبارة عن وجود هذه الابعاد بالفعل لان هذه الابعاد من باب الكم وليست ايضا عبارة عن نفس قابلية هذه الابعاد على ما يشعر به ظواهر الكتب لوجهين *

(الاول) انا قد دللنا على ان قابلية الشئ للشيء يستحيل ان يكون وصفات ثبوتيا *

(والثاني) انها لو كانت وصفات ثبوتيا لكانت من باب النسب و الاضافات ومثل ذلك لا تكون صورة مقومة بل الجسمية عبارة عن الامر الذي لاجله قد حصلت هذه القابلية وذلك الامر غير محسوس ولا معلوم بالضرورة فان المدرك المعلوم بالضرورة هو هذه المقادير والابعاد واما وجود امر آخر لاجله تحصل قابلية هذه المقادير فلا هو مدرك بالحس ولا هو معلوم بالضرورة واذا كان كذلك لم يمكن دعوى الضرورة في كون ذلك الامر مشتركا بين الاجسام كلها فانه من المحتمل ان يكون الامر الذي لاجله كان هذا الجسم قابلا لهذه الابعاد الثلاثة مخالفا للنوعية للامر الذي لاجله كان الجسم الاخر قابلا لهذه الابعاد فانك قد عرفت ان المعلوم النوعي يجوز استناده الى علل مختلفة الطبائع والماهيات واذا كان هذا الاحتمال قائما لم يلزم من قولنا سبب وجود الشكل الممين للفلك الممين هو جسميته ان يكون ذلك الشكل مشتركا بين الاجسام كلها والناس انما غفلوا عن هذه الدقيقة لان الغالب على الظنون ان الجسمية هي هذه الابعاد والمقادير ثم لما علموا انه لا اختلاف في طبيعة المقدار لاجرم حكموا بان الجسمية مشتركة فيها فاما الذين يحملون الجسمية امر او راء ذلك فلا يمكنهم دعوى الضرورة في كون ذلك المعنى مشتركا بل

لا بد من البرهان على ذلك ونحن الى الآن ما اخلصنا البرهان على ذلك فيحصل
من مجموع ما ذكرنا انه لم يتلخص عندنا برهان على كون الجسم مركبا من الهوى
والصورة فلا جرم لم نحكم بذلك واما انه هل تلخص برهان على نفيه ام لا فسيأتى
ذلك فى الفصول التى بعد ذلك *

(ولندكر) طرفا منه فنقول الهوى اما ان يكون لها حصول في الحيز
اولا يكون فان كان لها حصول في الحيز فاما على سبيل الاستقلال او على سبيل
التبعية والاول يقتضى كون الهوى متحيزة وذلك محال لثلاثة اوجه *

(اما اولا) فلان عند حلول الجسمية فيها يلزم اجتماع المثلين *
(واما ثانيا) فلانه لا يكون احدهما بالحالية والآخر بالحالية اولى من العكس *
(واما ثالثا) فلان الهوى ان احتاجت الى محل فالتكلام في محلها كالكلام
فيها ويلزم التسلسل وان لم تكن محتاجة كانت الجسمية غنية عن المحل وهو
المطلوب *

(وان كان) على سبيل التبعية بان تحصل الجسمية بذاتها في الحيز والهوى
يحصل في ذلك الحيز تبعا لحصول الجسمية فيه فاذا كان حصول الهوى في ذلك
الحيز تبعا لحصول تلك الجسمية فيه كانت الهوى صفة والجسمية موصوفا
مفكون الهوى صفة حالة في الجسم وذلك مغاير لدعوى ان الجسمية حالة
في الهوى وان لم يكن لها حصول مستقل ولا تابع مع ان الجسمية مختصة
بذلك الحيز استحال ان تكون الجسمية حالة في الهوى لاننا نعلم بالضرورة
ان المختص بالجبهة بالذات يستحيل ان يكون حاصلا فيما لا اختصاص له بتلك
الجبهة لا بالذات ولا بالتبعية ثبت ان القول بحلول الجسمية في محل يؤدى الى
القسم باطلا فيكون القول به باطلا *

«ثم ان بعضهم» احتج على ذلك فقال لو كان الجسم مركبا من امرين لكانا متباينين له فكان يلزم ان يكون العالم بالجسم عالما بتركبه عنهما من غير برهان لان من شرط الذاتي ان لا يحتاج في اثباته للذات الى برهان *

« فنقول في حله » هذا انما يلزم اذا عقلنا تمام ماهية الجسم فاما اذا لم نعقل منه الا انه شئ قابل للابعاد الثلاثة فلم نعقل من الجسم الا ما يلزم احد جزئيه فان قبول الابعاد لازم من لوازم صورته ومعلوم ان هذا القدر لا يقتضى العلم بجميع اجزاء الجسم *

« واعلم » انه وان لم يثبت القول بالهيولى عندنا الا ان المتبين له تكلموا في احكامه « فلتكلم نحن ايضا في ذلك ليكون كتابنا حاويا لجميع ما قيل في كل باب »

﴿ الفصل التاسع في اثبات المادة لكل جسم ﴾

« ان الحجة الاولى » وهي المشهورة تقتضى ان يكون كل جسم قابل للانفصال فانه يكون مركبا من الهيولى والصورة و لكن الفلك غير قابل للانفصال فلا تجرى فيه هذه الحجة *

« واما الحجة الثالثة » التي ذكرناها فهي تدل على ان كل جسم لا يقبل الانفصال والكون والفساد فهو مركب من الهيولى والصورة و لكن العناصر قابلة لذلك فاذا لا بد من بيان كيفية دلالة هاتين الحجتين على كون الجسم مركبا من الهيولى والصورة مطلقا *

« فنقول » اذ اثبت بالدليل في موضع واحد احتياج الجسمية الى المحل فنقول تلك الحاجة اما ان تكون من لوازم تلك الماهية اولا تكون فان لم تكن من لوازمها كانت الجسمية في حد ذاتها غنية عن المحل والفني عن المحل لا يعرض له ما يحوجه اليه وان كانت الحاجة لازمة لماهيتها حيث ما تحققت ماهيتها تحققت

« تفاريقه »

(الفصل التاسع في اثبات المادة لكل جسم)

تلك الحاجة فاذا كل جسمية فهي في الهيولى *

(فان قيل) احتياج الحيوانية التي في الانسان الى الناطقية ان كان لذاتها
وجب احتياج كل الحيوانات الى الناطق وان لم يكن لذاتها كانت تلك
الحيوانية في حد حقيقتها غنية عن الناطق ويلزم المحال المذكور وجوابه ما ذكرنا
في باب الخلاء حيث بينا استحالة وجود مقدار مبائن عن المادة فلا نعيد ه
وبالله التوفيق *

﴿ الفصل العاشر في استحالة خلو الهيولى عن الصورة ﴾

(والادلة) فيه اربعة (الاول) لو كانت المادة عارية عن الصورة لكانت
اما ان تكون مشارا اليها اولا تكون مشارا اليها فان كانت مشارا اليها فلا يخلو
اما ان لا تكون قابلة للقسمه او تكون قابلة للقسمه فان كانت قابلة للقسمه فاما
ان تقبل القسمه في جهة واحدة وهو الخط او في جهتين وهو السطح او في ثلاث
جهات وهو الجسم وان لم تكن قابلة للقسمه اصلا فهي النقطة لكن وجود النقطة
بالانفراد والاستقلال محال لانا لو قدرنا انتهاء خطين اليها فلا شك ان الخطين
نقطتين تلاقيان تلك النقطة فاما ان تكون تلك النقطة تحجب بين النقطتين اللتين
هما طرفا الخطين اولا تحجب فان حجبت بينهما فقد انقسمت النقطة هذا خلف
وان لم تحجب فقد دخلت النقطتان في تلك النقطة وهي منفردة فهما ايضا
منفردتان لكن للخطين نهايتين فلهما نقطتان غيرهما والكلام فيهما كالكلام
في الاولى ويفضى ذلك الى ان لا توجد في الخط المتناهي نقطة اصلا فقد ثبت
ان الهيولى لو كانت عارية عن الصورة لا تمتنع ان تكون اليها اشارة (واقول)
قد بينا ان النقطة و الخط والسطح والجسم امور توجد بتمام ذات الجسم
والهيولى وجودها قبل وجود الجسم فكيف يكون المرجع بالهيولى الى احد

(الفصل العاشر في استحالة خلو الهيولى عن الصورة)

هذه الامور (واما ان لم تكن اليها اشارة) ثم حلت الصورة فيها فاما ان يحصل ذلك الجسم في جميع الاحياز وهو محال اولا في شيء من الاحياز فحينئذ المادة ما تجسمت بل هي خالية عن الصورة كما كانت او يحصل في حيز دون حيز وهو محال لعدم المخصص *

(فان قيل) المحال انما يلزم اذا قدرنا مصادفة الصورة الجسمية وحدها للمادة فلم لا يجوز ان يقال ان الصورة الجسمية متى صادفت المادة لزمتها صورة اخرى تخصص الجسم بالحيز المعين (وايضا) فلان ما ذكرتموه ينتقض بالجزء المعين من الارض فانه ليس له حيز معين بل جميع اجزاء حيز الارض بالنسبة الى ذلك الجزء على السواء ومع ذلك فقد تخصص بحيز واحد « من كل الحيز فكذا ها هنا » *

(فنقول في حل الشك الاول) ان الذي يخصص الجسم بالحيز المعين اما ان يكون لازما للصورة الجسمية او لا يكون فان كان لازما وجب ان لا يخلو شيء من الاجسام عنه وكان يلزم ان تختص جميع الاجسام بذلك الحيز وان لم يكن لازما امكن حصول الصورة الجسمية منفكة عنه وعلى هذا التقدير يعود المحال *

(فان قالوا) الصورة النوعية كثيرة والجسمية وان كان لا يلزمها من تلك واحدة بعينها لكن يلزمها واحدة لا بعينها *

(فنقول) اذ لم تكن الواحدة (١) منها لازمة للجسمية بعينها لم يكن بان تحصل مع الجسمية من تلك الصورة واحدة اولى من ان يحصل غير تلك الواحدة فحينئذ اما ان يحصل الكل ولا يحصل منها واحدة وكلاهما محالان واما الواحدة من غير مخصص فذلك ايضا محال *

(واما الشك الثاني) فله ان السبب في اختصاص الجزء المعين من الارض

(١) في نسخة الواحد بدل الواحدة الى آخر البيان ١٢ « بجزء واحد

مثلاً بجزء من اجزاء حيزه هو ان مادة ذلك الجزء كانت قبل اتصافها بالصورة الارضية في صورة اخرى فكان لها بسبب تلك الصورة وضع وكان ذلك الوضع على حال متى زالت تلك الصورة عن تلك المادة وحصلت فيها الارضية فانه يتعين ذلك الحيز لها مثلاً الجزء من الهواء متى زالت الهوائية عنه وصادفته الارضية فانه يسقط على اقرب الامكنة من المكان الذي كان له فالخاصل ان الوضع السابق الحاصل بسبب الصورة السابقة علة لان يحصل للمادة وضع بسبب الصورة المتأخرة وهذا انما يستمر لو كان قبل كل صورة صورة واما لو انتهت الى صورة غير مسبوقة بصورة اخرى لم يكن هناك ما يقتضى وقوع وضع خاص معين فيستحيل وقوعه *

(ولقائل ان يقول) ان هذه الحجة على طولها لا تفيد هذا الغرض فانه يمكن ان يقال الصورة الجسمية اذا حصلت في المادة تخصص ذلك الجسم بحيز معين لقصد قاصد مختار والداعي لذلك القاصد الى ايجاد تلك الصورة في ذلك الجسم داع الى تخصيص ذلك الجسم بحيز معين نعم لو ثبت ان لا تخصص الا الصورة الموجودة وتوابعها فينشئ يحصل المطلوب واما مع الاحتمال الذي ذكرناه فلا *

(فنقول) في جوابه قد ثبت ان المبدء الواجب بذاته واجب الوجود من جميع جهاته وانه لا يجوز ان يكون فاعليه موقوفة على انبعاث قصد وطلب بل فيضات الوجود عنه من لوازم هويته فلي هذا يستحيل ان يخصه بحيز معين دون حيز الا لا ضرر بوجود فيه يكون علة لاستحقاقه لذلك الحيز *

(ولكن لقائل ان يقول) لما تعذر تمشية هذه الحجة الا بعد البناء على هذا الاصل فاي حاجة لكم الى ما ذكرتموه من التطويلات بل ينبغي ان يحروا على هذا

الوجه المادة ان كانت عارية عن الصورة فلا يخلو اما ان يكون لها امكان الاتصاف بالصورة اولا يكون فان كان لها ذلك الامكان فلما ان يكون موقوفاً على شرط اولا يكون فان كان موقوفاً على شرط فان كان الشرط قد يما وجب حصول الصورة لاجل ان المادة قابلة والشرائط حاصلة ولا شئ من جهات العملية بمختلفة في ذات واجب الوجود ومع اجتماع هذه الامور لا بد من حصول الاترو اما ان كان الشرط حادثاً بالكلام في اختصاص ذلك الشرط بالحدوث في ذلك الوقت دون وقت آخر كالكلام في الاول وهو يفضى الى التسلسل ويستحيل ان يوجد الشكل دفعة واحدة لوجهين (اما اولا) فلاستحالة علل و معلولات غير متناهية (واما ثانياً) فلانها بحملتها اذا حصلت في ذلك الوقت دون سائر الاوقات فلايد لحصولها باسرها في ذلك الوقت على الخصوص من سبب مخصص فثبت ان حدوث تلك الحوادث ليس دفعة بل على سبيل ان يكون واحد قبل آخر فاذا المادة كانت قبل تلك الصورة موصوفة بصورة اخرى فاذا قد كانت موصوفة بالجسمية واما ان قيل ان المادة لم تكن ممكنة القبول للصورة اذ لا فذلك محال لان الامكان من لوازم المناهية واللازم ثابت ابداً *

(وللمتقدمين ان يقولوا) لم لا يجوز ان تكون المادة وان كانت ابداً موصوفة بالصفات الا انها في بعض الاحوال قد كانت خالية عن الجسمية وقد كان في المادة قبل الجسمية من الصفات والاحوال ما اعدها لقبول الجسمية وايضاً فالذي ذكر تقوم بوجوب امتناع خلوها ليهيولى عن الصورة نظراً الى دوام فاعلية المبدء الاول ولكن ذلك لا يوجب احتياج المادة في ذاتها الى الصورة واما على الوجه الذى ذكرناه فانه يحصل هذا الغرض *

(الدليل الثاني) تجرد المادة عن الصورة ان كان لذات المادة وجب تجردها ابدا وان كان لا مرزائدخين كانت خالية عن تلك الصورة كانت موصوفة بذلك الزائد الذي افادها التجرد فهي غنية بذاتها عن الصورة وموصوفة بالصورة هذا خلف *

(ولقائل ان يقول) التجرد عن الصورة قيد عدمى وعلة عدم عدم العلة فالتجرد عن الصورة معلل بعدم الصورة الجسمية *

(الدليل الثالث) قالوا لو كانت المادة مجردة لكان لها وجود بالفعل واكان لها استعداد لقبول الصورة وقد بينا ان الشئ الاحدى الذات لا يكون بالقوة وبالفعل معا فيجب ان تكون المادة المجردة مركبة من المادة والصورة لتكون المادة مبدءا لما فيها من الاستعداد والصورة مبدءا لما فيها من الحصول فلا تكون المادة المجردة مجردة بل مع صورة (وبهذه الحجة) اثبتنا اصل المادة فاذا ما هو الحجة في اثبات اصل المادة فهو الحجة في امتناع تجردها وقد سبق الكلام على هذه الحجة *

(الدليل الرابع) اننا لو قدرنا ان الجسم الواحد فارقت صورته وقد رنا ايضا انه قبل هذه المفارقة انقسم وبعد الانقسام فارقت الصورة عن الجزئين فلا يخلوا ما ان يكون كل تلك المادة مساوية لنصفها اولا تكون فان كانت مساوية لنصفها فهو محال لان الشئ مع غيره لا يكون كهو لا مع غيره وان لم تكن مساوية له فذلك الاختلاف ليس لاجل الماهية ولا لشيء من لوازمها فتبين ان يكون الاختلاف بالموارض وهي كون احدهما كلا والآخر جزأ وذلك انما يكون بسبب التفاوت في المقدار فاذا المادة قبل اتصافها بالصورة كانت موصوفة بالمقدار ومتى كان المقدار حاصلًا كانت الجسمية حاصلة فاذا

المادة قبل الانصاف بالصورة الجسمية كانت موصوفة بالصورة الجسمية هذا خلف *

(ولتقابل ان يقول) هذا لازم عليكم ايضا لان الهوى التي هي محل كل المقدار غير التي هي محل بمض ذلك المقدار وليس ذلك الاختلاف لما حل فيها من المقدار لانا في هذه الحالة نعتبر حال المحل مجردا عن الحال فلا يجوز ان يدخل في هذا الاعتبار المقدار الحال فيه فاما ان يقال اختلفا بمقدار آخر فيكون الكلام فيه كالسكلام في الاول فيلزم التسلسل او يقال الاختلاف بالشكل والجزء لا يقتضى المقدار فبطل اصل كلامكم *

(الفصل الحادى عشر في استحالة خلو الصورة عن الهوى)

(والادلة) فيه اربعة (الاول) ما ذكرناه في الهوى من انها ان خالطت المادة جازت القسمة عليها وجاز على البعض ما يجوز على الكل فان فارقتا مفترقتين فرضا و فارقت الجملة غير مقسومة فاما ان يتساويا واما ان لا يتساويا ويعود ما ذكرناه *

(الثانى) المخالط ان كان هو المنفارق بالشخص فما به حصل الشخص وهو الاختصاص بالمادة المعينة يكون موجودا في الحالتين فالصورة بعد المفارقة ذات وضع فهي غير مفارقة وان كانت الصورة المفارقة غير الصورة المخالطة بالشخص فذلك غير ممنوع بعد ان لا يتفقا في النوع فان الجائز على كل اشخاص النوع الواحد واحد *

(الثالث) الجسمية حالة في المادة فلو كانت غنية عن المادة لاستحال ان يعرض لها ما يصيرها محتاجة الى المادة *

(الرابع) كل جسم متناه لما ثبت فالتناهى لازم للجسمية والشكل لازم للتناهى

فالشكل لازم الجسمية فاما ان تكون الجسمية لنفسها تقتضى شكلا معيناً لكن
جزء الجسمية مساو لكلها في الطبيعة فالجزء يكون مساوياً للكل في الشكل
هذا خلف (واما ان تكون للفاعل) وهو ايضا محال لانه يلزم ان تكون الجسمية
بوحدها من غير مشاركتها الهيولى قابلة للفصل والوصل وهو محال او بسبب
المادة فيشتت تكون المادة لازمة للجسمية لان الجسمية اذا استحالت انفكا كها
عن الشكل والشكل لا يحصل الا في المادة وجب امتناع انفكا كها عن المادة *
(فان قيل) قولكم لو كانت الشكل لنفس الجسمية لكان الجزء مساوياً
للكل في الشكل منقوض بالفلك فان شكله مغلول بطبيعته وجزؤه مساو لكله
في الطبيعة لوجوب كون الفلك بسيطا مع انه لم يكن شكل جزء الفلك مساوياً
للكل كله *

(وقولكم) لو كان ذلك للفاعل لكانت الجسمية ووحدها قابلة للفصل والوصل
(قلنا) هذا غير لازم لان التشكيل مغاير للفصل والوصل لانك اذا اخذت شمعة
قد رت على تشكيلها بالاشكال المختلفة من غير اتقاع القسمة فيها *

(وحل الاول) ان نقول لولا وجود مانع اقترن بجزء الفلك لكان شكله
مساوياً للشكل كله وذلك المانع هو ان وجود الجزء بعد حصول الشكل بناء
على ما ثبت ان الجسم غير مركب من الاجزاء التي لا تتجزى فلما حصل الشكل
لكل تلك المادة ثم افترض الجزء فيه فحصل ذلك الشكل لكله ينم ان يحصل
مثل ذلك الشكل لذلك الجزء المفترض بعده فانه لو حصل فيه شكل كله
لم يكن هو جزءاً من الشكل فهذا بسبب ان الصورة الفلكية حلت في تلك المادة
وقبلت المادة عنها ذلك الشكل واما لو قدرنا الصورة مجردة عن المادة لم يكن
ذلك سبب يقتضى كونه كلاً او جزءاً لانفس تلك الطبيعة المشتركة بين

الكل والجزء حينئذ يتمتع باختلافها في امر من الامور حتى في الكلية والجزئية فكيف يمكن اختلافها في الشكل *

(واما الشك الثاني) فله انا بينا ان كل ما يقبل الانفصال الوهمي فهو قابل للانفصال الحقيقي فلو قبلت الجسمية الاشكال المختلفة من الفاعل لافترضت لها اطراف وذلك يقتضى قبولها للقسمة الوهمية الموجبة لامكان القسمة التفكيكية الفعلية فيلزم المحال المذكور *

(لكن لقائل ان يقول) ان هذا القدر يكفيكم في بيان امتناع خلو الصورة عن الهيولى فانكم اذا قسمتم الجسمية لو كانت مفارقة للذات لكانت قابلة للقسمة الوهمية فتكون قابلة للقسمة الحقيقية لكنها وحدها لا تقبل القسمة الحقيقية فاذا يتمتع عليها مفارقة المادة فهذا القدر كاف في هذا الباب من غير حاجة الى التقسيم المذكور *

(ولجيب ان يجيب) فيقول صحة هذا الكلام لا تنافي صحة التقسيم المذكور واما بيان امتناع انتقال الصورة عن مادة الى مادة فذلك لما ذكرناه في استحالة الانتقال على الاعراض *

﴿ الفصل الثاني عشر في كيفية تعلق الهيولى بالصورة ﴾

(ولابد) قبل الخوض في المقصود من تقديم مقدمتين *

(المقدمة الاولى) ان كل شيئين متلازمين في الوجود لا في الماهية لا بد ان يكون احدهما متقدما على الآخر بالعلية واحترزنا بقولنا لا في الماهية عن تلازم الاضافتين (وبرهانه) ان كل شيئين يستغني كل واحد منهما عن الآخر وعن جميع مالا يوجد الاخر الا عند وجوده فانه يكون كل واحد منهما غنيا عن الآخر مطلقا واذا كان غنيا عنه فلا يتوقف وجود احدهما على الآخر فلا تكو

(الفصل الثاني عشر في كيفية تعلق الهيولى بالصورة)

بينهما ملازمة فإذا لا بد في المتلازمين من أن تكون لأحدهما حاجة إلى الآخر
أو إلى ما يحتاج إليه ذلك الآخر أما القسم الأول فهو المطلوب وأما القسم الثاني
وهو أن يحتاجا إلى شيء واحد فلا بد وأن لا يكونا معاني الدرجة بناء على أن العلة
الواحدة لا تقتضي أكثر من معلول واحد فإذا صدر أحدهما عن تلك العلة قبل
صدور الآخر عنها وهو المطلوب وأما من يجوز صدور المعلومين عن العلة
الواحدة فإنه يبطل هذا القسم بأن معلولى العلة الواحدة لو لم تكن لأحدهما حاجة
إلى الآخر لم تكن الملازمة بينهما ذاتية بل كانت اتفاقية مثل قولنا متى كان
الإنسان ناطقا فالحمار ناهق لكننا بينا أن الملازمة بين الهيولى والصورة ذاتية *
(المقدمة الثانية) أن الهيولى لا تكون متقدمة في الوجود على الصورة والأدلة
فيه ثلاثة *

(الأول) أن المادة من حيث هي قابلة والقابل من حيث هو هو قابل ممكن
الوجود بالنسبة إلى المقبول فالمادة من حيث هي تكون بالنسبة إلى
الصورة بالامكان فلا تكون سببا لوجود الصورة (اللهم) إلا أن تكون للهيولى
جهة أخرى باعتبارها تكون سببا للصورة وحينئذ تكون تلك الجهة منفصلة
عن جهة القابلية فاسم الهيولى لا يكون متناو لا لهذا الاعتبار إلا بالاشتراك
وهذه الحجة مبنية على أن البسيط لا يكون فاعلا وقابلا وقد علمت ما فيه *

(الثاني) أن العلة متقدمة بالوجود على المعلول فلو كانت المادة علة للصورة
لكانت متقدمة بالوجود على وجود الصورة لكننا قد بينا أن كون المادة بالفعل
سبب الصورة فإن الشيء الواحد لا يكون بالفعل وبالقوة إلا إذا كان فيه
تركيب فإذا يلزم منه تقدم كل واحد منهما على الآخر وهذا الكلام مبني على
الحجة الثانية المذكورة في إثبات الهيولى وقد عرفت أنها مبنية على أن الشيء

الواحد لا يصدر عنه أثران (١) *

(لثالث) ان المادة قابلة لصور لانهاية لها فيمتنع ان تكون سببا لصورة معينة (اللهم) الا اذا انضاف اليها ما لاجله تصير الصورة المعينة اولى بالوقوع فيشذو لا يكون للمادة من حيث هي الا القبول واما السبب لوقوع تلك الصورة فهو ذلك الذي انضم الى المادة فيكون ذلك المنضم هو الصورة *

(واذا ثبت) هاتان المقدمتان (فنقول) قد بينا ان الصورة والمادة متلازمان فتلازمهما لا يخلو اما ان يكون في الماهية اوفي الوجود والاول باطل لان المضامين يعلمان معا فكان يجب ان لا نعقل حقيقة الجسمية الا اذا عقلنا ان لها مادة وان لا نعقل ماهية المادة الا اذا علمنا ان فيها اومعها جسمية لكنه ليس كذلك فان اثبات المادة للجسمية محتاج الى البرهان وملازمة الجسمية للمادة مطلوبة بالبرهان فمعرفة ان هذه الملازمة ليست بين هاتين الماهيتين بل بين الوجودين وقد ثبت ان كل ما كان كذلك فانه يكون احدهما علة للآخر وثبت ايضا ان المادة ليست علة للصورة فبقى ان يكون للصورة تقدم بوجه ما على المادة فنقول الآزانه لا يخلو اما ان تكون الصورة علة مستقلة لوجود المادة او لا تكون والاول باطل من اربعة اوجه *

(الاول) ان الصورة الجسمانية محتاجة الى المادة والمحتاج الى الشيء يستحيل ان يكون علة مطلقة للشيء *

(الثاني) ان ما يحتاج في ذاته الى الشيء يحتاج في فاعليته الى ذلك الشيء على ما علمت فلو كانت الصورة الجسمية علة للهوى لكانت عليها الهوى بواسطة الهوى فتكون الهوى واسطة في حصول نفسها فتكون الهوى موجودة قبل وجودها هذا خلف *

(الثالث) انابينا ان الصورة الجسمية لا توجد الا مع التناهي والتشكل وهما من توابع المادة فالمادة اذاً متقدمة على التشكل الذي هو اما مع الجسمية او قبلها والمتقدم على المع او على المتقدم متقدم فالمادة متقدمة على الصورة بوجه ما فيستحيل ان تكون الصورة علة مطلقة للهوى *

(الرابع) انابينا ان الصورة الجسمية عند ورود الاتصال تبدل وكذلك سائر الصور قابلة للتبدل فلو كانت المادة معلولة لتلك الصور لوجب عدمها عند عدم تلك الصور لكن عدم على المادة محال فاذاً ليست تلك الصور عللاً مستقلة مطلقة للهوى فهي اذاً شريكة للعلة وذلك الشيء الذي تشاركه الصور في تقويم المادة يتمتع ان يكون جسماً او جسمانياً والاعاد التقسيم فهو اذاً جوهر عقلي *

(وتحقيقه) انه اذا ظهر انه لا بد من موجود مؤثر عقلي مفارق مجرد وثبت ان تأثير المفارق لا يصل الى القوابل الا عند صيرورة ذلك القابل مستعداً لذلك الا تردون غيره وذلك الاستعداد انما يحصل من قبل صورة موجودة فيه فاذاً وصول فيض المفارق الى المادة لا بد وان يكون بواسطة الصورة فيكون للصورة هذا الضرب من التقدم *

(فان قيل) الاشكال على ما ذكرتموه من وجهين (الاول) ان عدم العلة علة لعدم المعلول والعلة اذا كانت مجموع شيئين فتقيد من قيوده لم يتبق تلك العلة من حيث هي واذا زالت العلة وجب ان يزول المعلول فعند زوال الصورة المعينة يجب عدم الهوى ويعود المحال (الثاني) ان الصورة اذا كانت شريكة لعلة الهوى كانت متقدمة عليها لكنها محتاجة الى الهوى فتكون الهوى متقدمة عليها فيلزم تقدم كل واحد منهما على الآخر وذلك محال *

فنقول

(فنقول في حل الاول) المؤثر في وجود الهيولى المعينة هو الجوهر المفارق وهو شيء متعين الذات مثل تعين ذات الهيولى واما الصور فانها كما عرفت شرائط للوصول تاثير المفارق والحاجة الى الصورة ليست من حيث انها تلك الصورة بل من حيث انها صورة و المعلوم للمعين الشخصي وان كان يستدعي علة معينة شخصية ولكن لا يستدعي ان يكون شرائط التأثير امورا بلعيا نهة فالصورة معتبرة في هذه الشرطية من حيث ماهياتها لا من حيث اشخاصها والمتبدل انما هو الاعيان والاشخاص لا الماهيات *

(واما الثاني) فله ان المادة متى كانت متقومة بصورة فاته عند زوال تلك قد تعرض لها من العوارض ما يصير المادة لا جملها مستعدة لقبول صورة اخرى فالمادة عند ما تكون علة بوجه ما للصورة الحادثة لا تكرر محتاجة اليها ولا متقومة بها بل تكون متقومة بالصورة السابقة وحين ما احتاجت المادة اليها لم تكن هي محتاجة اليها في الحدوث فانقطع الدور *

(فان قالوا) هذا انما يستقيم لو كانت حاجة الصورة الى المادة في الحدوث فقط فلما اذا كانت الحاجة مستمرة بعد الحدوث فلا شكل غير زائل *

(فنقول) الهيولى متعينة في ذاتها لتعين علمها وهي العقل الفعال وقد بينا ان افتقارها الى الصورة المعينة ليس لتعينها بل من حيث ماهيتها والضرورة في ماهيتها غنية عن المادة لكنها محتاجة اليها في وجودها فلنقطع الدور لا فراق الجهتين هذا ما يمكن ان يتعسف بقطع هذا الدور مع ضعفه *

﴿ الفصل الثالث عشر في اثبات الصور الطبيعية ﴾

(قد ذكرنا الحجة) في باب القوى على ان كل نوع من الجسم مختص بكيفية معين و اين معين و شكل معين فان في ذلك الجسم قوة تقتضي ذلك السكيف وجود المفارق

والاين والشكل فلانعيدهاهاهاهاوقد جرت المادة باعادة الحجة المذكورة هناك لتصحيح هذه الدعوى هاهاهاواما نحن فانما نتكلم هاهاها في شيء آخر (وهو ان) الحكماء اتفقوا على ان تلك القوى التي هي مبادئ لما في الاجسام من الكيف والاين والشكل هي صور لا اعراض ولم يقيموا على ذلك حجة فيجب علينا ان نبحث في ذلك :

(فنقول) لقا ئل ان يقول الستم قد بيتتم في باب العلة الصورية ان المادة الواحدة لا تقوم بصورتين فالهيولى اذا وجدت فيها الصورة الجسمية فلو وجدت فيها صورة اخرى لكانت الهيولى متقومة بصور كثيرة وهي محال (وجوابه) ان البرهان انما قام على امتناع تقوم المادة لصورتين في درجة واحدة فاما ان تقوم المادة بماتين على التقديم والتاخير فذلك مما لم يقم البرهان على امتناعه *

(واعلم) انه ليس المعنى بقولنا المادة متقومة بالصورة امتناع خلوها عن تلك الصورة فان المادة قد تعرى عن الصورة الماتية او الهوائية او غيرها مع ان كل ذلك صور وايضا فهي لا تعرى عن كثير من الاعراض مثل الاين والشكل مع انها ليست بصور بل المعنى بالصورة ما يكون حالا في المادة ويكون سببا لتقومها على الوجه المذكور فيكون المعنى بتقوم المادة بصور كثيرة على الترتيب وهو ان المادة محتاجة في وجودها الى الجسمية و الجسمية محتاجة في وجودها الى الصورة النوعية *

(واعلم) ان الذى حصل لنا بال دليل استناد هذه الاعراض مثل الاين والكيف وغيرها الى قوى موجودة في الجسم محفوظة الذات تعيد الاجسام الى هذه الكيفيات عند زوال القوا سر و الموانع واما ان تلك الامور

الامور هل هي اسباب لوجود الجسمية حتى تكون من قبيل الصور المقومة
اوليس كذلك حتى تكون من قبيل الاعراض فذلك مما لم يثبت بالبرهان
(والاقرب عندنا) ان لا تحمل هذه الامور اسبابا للجسمية وان لا تكون
معدودة من الصور بل من الاعراض * ولما فرغنا من بيان ذاتيات الجسم
ومقوماته فلنذكر احكامه *

(الفصل الرابع عشر في ان لكل جسم حيزا طبيعيا)

(اتفق) الحكماء على ذلك الا انى رأيت في فصول منسوبة الى ثابت بن
قرة مذهبا عجيبا اختاره لنفسه وانا انقل ذلك المذهب اولاً ثم اذكر الحجة
المصححة لمذهب الحكماء ثانياً *

(قال) ثابت بن قرة الذى يظن من ان الارض طالبة للمكان الذى هي
فيه باطل لانه ليس يتوهم في شئ من الامكنة حال يخص ذلك المكان دون
غيره بل لتوهمت الاماكن كلها خالية ثم حصلت الارض باسرها في ايها
اتفق وجب ان تقف فيه ولا تتقل الى غيره لانه وجميع الاماكن على
السواء واما السبب في انا اذا رمينا المدرة الى جانب عادت الى جانب الارض
فهو ان جزء كل عنصر يطلب سائر الاجزاء من ذلك العنصر لذاته طلب
الشئ لشيئه فالك لتوهمت الاماكن على ما ذكرنا من الخلاء ثم جعل بعض
اجزاء الارض في موضع من ذلك الخلاء وباقيها في موضع آخر منه وجب
ان يجذب الكبير منها الصغير فلو صارت الارض نصفين ووقع كل واحد من
النصفين في جانب آخر كان طلب كل واحد من القسمين مساويا لطلب صاحبه
حتى يلتقيا في الوسط بل لتوهم ان الارض كلها قد رفعت الى فلك الشمس
ثم اطلق من الموضع الذى هي فيه الآن حجر لكان يرتفع ذلك الحجر اليها لطلبه

المشي العظيم الذي هو شبيهه وكذلك لو توهم أنها قد تقطعت وافرقت في جوانب العالم ثم انحلت. لكان يتوجه بعضها الى البعض ويقف حيث يتباعد التقاء جملة اجزائها فيه ولا تفارق ذلك الموضع لانه لا فرق بين موضعها حينئذ هو موضعها الآن. وكانت اجزاؤها اذا بعدت من ذلك الموضع طلبته على حسب ما عليه الامر في هذا الوقت *

«قال» ولان كل جزء يطلب جميع الاجزاء منها طلبا واحدا ولما استحال ان يلقي الجزء الواحد جميع الاجزاء لا جرم طلب ان يكون قربه من جميع الاجزاء قريبا واحدا متساويا وهذا هو طلب الوسط ثم ان جميع الاجزاء هذا شأنها فيلزم من ذلك استدارة الارض وكرتها وان يكون كل جزء منها يطلب المركز حتى يستوي قربه من الجملة (ثم اورد) على نفسه اسئلة و اجاب عنها *

«الاول» انه يجب مثل ذلك في اجزاء كل واحد من العناصر حتى تكون كل واحد منها كرة مصمتة واجاب بانه لولا وجود مانع يمنع من ذلك لكان الامر كذلك وبيان ذلك للمانع ان الاجسام المختلفة متساوية في الجسمية فحكمها في طلب بعضها به ضالا جل ذلك التشابه حكم اجزاء العنصر الواحد في طلب بعض اجزائه لبعض ولهذا السبب امتنع الخلاء بين الاجسام وتلازمت صفاتها فاذ آتت ههنا شيان متنازعا ن احدهما جذب كل جزء من العنصر الواحد سنائر الاجزاء من ذلك العنصر الى نفسه حتى يصير كل عنصر كرة مصمتة والآخر ان لا يكون كذلك والاول يلزم منه محذوران (الاول) وقوع الخلاء لان الكرتين المتبائنتين اذا تلاقتا لا بدوان يحصل الخلاء بينهما *

«والثاني» انه يصير الجذب الحاصل لبعض العناصر غيره بسبب اشتراكها كلها

في مطلق الجسمية عديم الاثر ولما يلزم من هذا الوجه هذان المحذوران ~~بإدخال~~
الطبيعة عن هذا الوجه وفعلت ما يكون اقرب الى الجمع بين هذه الامور وهي
انها جمعت بين اجزاء كل عنصر على حدة لاجل ما بين تلك الاجزاء من المشابهة
ثم انها جمعت البعض محيطا بالبعض لاجل ما بين تلك العناصر من المشابهة
في الجسمية واثلا يلزم وقوع الخلاء ثم ان اتم العناصر في هذا المعنى اقربها
الى الوسط لانه متى كان اقرب الى الوسط كان اقرب نسبة الى جميع الاجسام
ولكنه لما وجب احاطة البعض بالبعض لما ذكرنا من السبب عرض ان وقع
البعض من هذه الاجسام في غاية البعد عن غيره *

(الاشكال الثاني (١)) هب ان الاجزاء انما تخرجت لطلب الكل فما السبب
في حصول كلية الارض في الوسط والنار في المحيط لولا انها اطباعها تقتضي
هذه المواضع *

(والجواب) ليس السبب في ذلك هو ان النار بعد تحققاتها ناراً تتطلب ذلك
الحيز بل الحاصل في الحيز المجاور للفلك يجب ان يكون ناراً بسبب دوام مصاكنة
الفلك ثم كل ما كان ابعد عن الفلك كان ابعد من المصاكنة فيلزم من ذلك
ان يكون الجسم المجاور للفلك ناراً اذا كان اسخن الاجسام والطفها وارقها
وان يكون ابعد ها عنه ابرد ها وهو الارض حتى ان متوهما لو توهم انه وضع
بقرب الفلك احد هذه الاشياء التي هي تبعد عنه لما ثبت على مرور الايام
حتى تصير الطف الاجرام * هذا نهاية كلام الحكيم ثابت بن قرة *

(والشيخ) لما اورد هذا المذهب في الشفاء ابطله من وجهين *

(الاول) ان الحجر المرسل من رأس البئر وجب ان يلتصق بشفيره
ولا يذهب غورا فان اتصاله بكلية الارض هناك حاصل *

(الثاني) ان السكل لا يجذب الجزء لان الشيء لا ينقل عما يشاركه في النوع (اقول) لثابت ان يجيب عن الاول فيقول اني قد بينت «ان كل جزء من الاجزاء يطلب الاتصال بجميع الاجزاء الا انه لما تذر ذلك قنع بالمكن وهو ان يكون قرب به من السكل قربا واحدا وذلك انما حصل عند حصوله في وسط الاجزاء فلو كان الحجز بقى ملتصقا بشفير البئر لم يكن طالبا للقرب من السكل بل للقرب من ذلك الجزء وهو محال اذ ليست للجزء المعين خاصية ليست لساير الاجزاء بل طلب القرب من جميع الاجزاء لا يحصل الا بالتوسط المذكور*

(واما عن الثاني) فله ان يقول ان الحس يشهد بتلازم صفائح الاجسام فوقع الامور العجيبة بسبب ذلك وذلك التلازم بينها ليس لاختلاف طبائعها وتنافرها فان التلازم لا يتيقن بتلغز الطبائع بل ذلك بسبب المشاكلة واذا عقل ذلك في موضع فليعقل في كل المواضع* فهذا تمام الكلام في شرح هذا المذهب*

(واذا قد فرغنا) من ذلك فلنذكر الحجة على ان السكل جسم حيزا طبيعيا (وهي ان نقول) اذا فرضنا خلوا الجسم عن كل ما يصح خلوه عنه فانه لا بد له من حيز معين والا لكان اما في كل الاحياز او لا في حيز وكلاهما محالا فان اذا يكون بعض الاحياز اولى به وذلك ليس هو مقتضى الجسمية المشتركة فهو اذا مقتضى امر زائد على جسميته وذلك الامر هو الذي نسميه بالطبيعة فاذا السكل جسم حيز طبيعي تقتضيه طبيعته*

(فان قيل) لم لا يجوز ان يعرض للجسم عارض يخصصه بحيز معين ثم لا يزول ذلك العارض الا بسبب عارض آخر يخصصه بحيز آخر وبهذا الطريق يكون الجسم ابدا حاصلا في الحيز ويكون سبب تخصصه بتلك الحياز

« انه قد ثبت

الاحياز تلك العوارض الغير اللازمة *

(فنقول) ما ذكرتموه يوجب امتناع خلو الجسم عن تلك العوارض بعد اتصافه بها ولكن لا يوجب امتناع خلوه عنها مطلقاً لانه يمكن ان لا يوجد فيه العارض الاول حتى لا يحتاج الى عارض آخر يزيله فاذا خلو الجسم عن جميع العوارض جائز مطلقاً و خلوه عن الحصول في الحيز غير جائز و تحليل ما يجب ثبوته بما لا يجب ثبوته محال فاذا حصل الجسم في الحيز غير محال بشئ من العوارض فهذا حاصل ما قيل في هذا الباب *

(ولقائل) ان يقول اما قولكم الجسمية امر مشترك فيه فقد تكلمنا عليه ثم نسلم الآن ذلك فنقول انكم جعلتم اقتضاء الجسم المعين للحيز المعين لاجل خصوصية في ذلك الجسم فذلك الجسم اما ان يجب انصافه بتلك الخصوصية او لا يجب فان لم يجب كان المقتضى للحيز المعين شيئاً غير لازم لذلك الجسم وهم قد ابطوا ذلك وان كان لازماً فان كان لزومه لنفس الجسمية عاداً محال وان كان لخصوصية اخرى لزم التسلسل وهو محال *

(ولا خلاص عنه) الا ان يقال الجسم العنصرى يستدعى صورة نوعية اية صورة كانت ثم تعينها انما يكون لاسباب خارجية لكننا نقول حينئذ اذا جاز ان يكون المقتضى للجسم العنصرى انما هو صورة مبهمه اية صورة كانت ثم يكون تعينها باسباب غريبة لاسباب صورة تتقدمها فلم لا يجوز ان نقول المقتضى للجسمية هو المكان المطلق ثم يكون تعين المكان لاسباب غريبة لاسباب صورة تتقدمه فلم لا يجوز ذلك ايضاً في نفس الاختصاص بالحيز المعين *

(وبالجمله) فكما ان الجسم لا بد له من حيز معين فكذلك لا بد له من خصوصية تقتضى ذلك الحيز المعين وكما انه لا يلزم من حصول صورة معينة ان يكون

« اتصاله »

ذلك لصورة اخرى تتقدمها فكذلك لا يلزم من حصول الحيز المعين ان يكون ذلك لصورة تتقدمه وكما ان الجسمية لذاتها تقتضى صورة مبهمه ثم تخصصها يكون بالاسباب الغير اللازمة للجسمية فكذلك يجوز ان تقتضى الجسمية لذاتها حيزا مبهما ثم يكون تخصصه بالاسباب الغير اللازمة للجسمية*.

(وهذا اشكال قوى واشكال آخر) وهو ان الجزء المعين من الارض يستدعى حيزا مبهما من اجزاء مكان كلية الارض ثم تخصيص ذلك الحيز باسباب خارجية مع انه يستحيل انفكاك الجزء المعين عن الحيز فكذلك يجوز ان يكون الامر في مكان كلية الارض كذلك وان استحال انفكاك كلية الارض عن المكان فاذا لا بد من ذكر شئ آخر وراء ما ذكره *

(والذى يمكن) ان يقال في ذلك ان المدرة اذا رميت الى الفوق عادت الى السفل فلولا ان طبيعتها مقتضية للعود الى السفل لماعادت *

(فان قيل) لم لا يجوز ان يكون السبب في ذلك طلبها الكلية الارض على ما قال ثابت بن قرة (فنقول) انا ننقل الكلام الى السبب في اختصاص كلية الارض بهذا الحيز والذى (قاله ثابت) من ان السبب فيه ان كل ما يقرب من الفلك لا بد ان يكون نارا لكثرة حركة الفلك والذى يبعد عنه لا بد ان يكون باردا كشفافا بالجملة فهو جمل طبائع هذه الاجرام تابعة لحصولها في هذه الاحياز لانه جمل حصولها في هذه الاحياز تابعا لطبائعها (فنقول له) الذى ذكرته باطل لان حصول كلياتها في احيازها يستدعى سببا وليس ذلك هو نفس الجسمية العامة بل لخصوصية زائدة على ذلك وهو المطلوب *

(ولثابت) ان يقول ان تمسكتم باختصاص السكليات باحيازها فقد عارضناكم باختصاص تلك السكليات بتلك الطبائع المخصوصة وايضا باختصاص الاجزاء

باحيازها

بأحيازها الجزئية وان تمسكتهم بحركة اجزاء العناصر الى احياز كليتها مثل ان المدرة المرمية الى فوق تعود الى الارض فقد ذكرنا ان ذلك لطلب السكينة فهذا هو نهاية البحث في هذا الموضوع ويجب ان نتفكر في حل هذه الشكوك فلم الله تعالى يوفق للوصول الى الحق فيه وبالله التوفيق *

❖ الفصل الخامس عشر في انه لا يجوز ان يكون للجسم البسيط مكانان طبيعيان لوجوه ثلاثة ❖

(الاول) انه لو كان كذلك لكان اذا حصل في احدهما فاما ان يطلب الثاني اولا يطلبه فان طلبه لم يكن الذي حصل فيه طبيعيا له وان لم يكن يطلبه لم يكن المكان الذي لم يحصل فيه «طبيعيا له» *

(الثاني) انه اذا كان خارجا عنهما لم يكن توجهه الى احدهما اولى من توجهه الى الآخر فاما ان يتوجه اليهما معا وهو محال اولا يتوجه الى واحد منهما فلا يكون الواحد منهما طبيعيا له *

(الثالث) انه للبسيط طبيعة واحدة و الطبيعة الواحدة لا تقتضي امرين متنافيين والحصول في احد الحيزين ينافي الحصول في الحيز الآخر وبهذه الوجوه يظهر ان المكان الواحد لا يكون له جسمان يقتضيانا بالطبع *

❖ الفصل السادس عشر في المكان الطبيعي للمركب ❖

(المركب) لا يخلو اما ان يكون تركبه عن بسيطين او اكثر فان كان عن بسيطين فاما ان يكونا متساويين او احدهما اغلب فان تساويا فاما ان يكون كل واحد منهما مائنا للآخر في حركته اولا لا يكون فان لم يتماثلا افتراقا ولم يجتمعا الا لقاسر وان تمانا فهو مثل ان يكون النار اسفل والارض فوق فان نار تقصد الصعود والارض تقصد النزول ثم لا يخلو اما ان يكون بحد كل واحد منهما عن حيزه

«لم يطلبه»

(الفصل الخامس عشر في انه لا يجوز ان يكون للجسم البسيط مكانان طبيعيان) (الفصل السادس عشر في المكان الطبيعي للمركب)

بمدا واحدا ولا يكون فان كان الاول فلا بد ان يتقا ومالا نه لاضرية لاحدهما على الآخر في القوة فحينئذ يحتبس المركب هناك ولا سيما ان كانا في الحد المشترك لحيزيهما جميعا فانه يكون ذلك التوقف اولى وان كان احدهما اقرب الى حيزه انجذب المركب الى حيزه لان الحركات الطبيعية تشتد عند القرب عن احيازها وتفرع عند البعد عنها واما ان كان احدهما غالباً في القوة والمقدار وهناك قاسري يحفظ ذلك الامتزاج فلا شك في انجذاب المركب الى مكانه *

(واما ان يتركب من ثلاثة) فان غلب احدها حصل المركب في مكانه وان تساوت فاما ان يكون من ثلاثة متجاورة مثل ان يكون من الارض والماء والهواء فحينئذ يحصل المركب في حيز العنصر الوسط وهو الماء وان كانت متباعدة مثل الارض والماء والنار حصل المركب ايضاً في الوسط لتساوي الجذب من الجانبين ولا جل ان الارض والماء وان اختلفا في الطبيعة لكنهما يشتركان في الميل الى السفلى فهما من هذا الاعتبار يغلبان النار *

(واما ان كان من اربعة) فان كانت متساوية حصل المركب في الوسط والافنى الحيز الغالب والاشبه ان لا يستمر وجود المركب عن البسائط المتساوية بل ان وجد ذلك لم يثبت الا قليلا *

(ونقول) ايضاً الذي اعتبرناه من التساوي والتفاوت في العناصر فانما اردنا بذلك التساوي والتفاوت في القوة لافي المقدار والحجم فانه من الجائز ان يكون الشيء ناقصاً بحسب الحجم لكنه يكون زائداً في القوة فلو قدرنا ارضا مساوية للنار في الحجم ثم قدرنا ان اقتضاء الارضية للميل السافل يكون اقوى من اقتضاء النارية للميل العالى او بالعكس كان الاقوى هو الغالب واما ان العناصر المتساوية في الحجم هل يجب تساويها في درجة اشتداد قواها فذلك

بحث غيره مذکور *

﴿ الفصل السابع عشر في ان الجسم كيف يقف ﴾ «بالطبع في المكان الغريب»
(قالوا) انا لو توهمنا النار في مركز الفلك بحيث لا يكون لجزء منها ميل
الى جهة فيستحيل ان تتحرك الى جهة دون جهة لعدم التخصيص ويستحيل
ان تنفرج عن فرجة في وسطها فتبسط عنها الى الجهات بالسواء الى ان يلقي
كل جزء من المنبسط ما هو اقرب اليه من المكان الطبيعي فان الهواء المحيط
وتغير ذلك كان حينئذ لا يمكنه من ان يداخلها (اما اولاً) فلان ذلك النفوذ
لا يتأتى الا بالخرق والخرق انما يكون في جهة دون جهة مع انه لا مخصص
هناك (واما ثانياً) فلانه يلزم وقوع الخلاء في الوسط وهو محال فاذا آتاك
النار تبقى ساكنة في الوسط بالقسر وهذا القسر قسر عارض عن الطبع *

﴿ الفصل الثامن عشر في ان لكل جسم شكلاً طبيعياً وان الشكل الطبيعي
للبيسط هو الكرة ﴾

(البسيط) له قوة واحدة وهي لا تقبل في المادة الواحدة الا فعلاً واحداً وكل
شكل سوى الكرة ففيه افعال مختلفة فانه يكون جانب منه خطا و آخر زاوية
و آخر نقطة فاذاً لا بد ان يكون شكل البسيط الكرة *

(وفيه) شكوك ستة (الاول) الارض بسيطة وليس شكلها الكرة ولا يعني
ما يقال من ان التضريسات الواقعة على ظاهرها كالحشونات القليلة الواقعة
على ظاهرها الكرة العظيمة في انها لا تخرجها عن الكرية (فانا نقول) كون الشيء
كرة ودائرة من الاعراض التي لا تقبل الا شدوا الاضعف ولا شك ان تلك
الحشونات قاذحة في كمال الكرية فاذا حقيقة الكرة غير حاصلة *

(الثاني) ان الافلاك الخارجة المركز لا بد لها من متممين مختلفي النحن

{ يقع { الانقص

(الفصل السابع عشر في ان الجسم كيف يقف) (الفصل الثامن عشر في ان لكل جسم شكلاً طبيعياً)

مفقد فملت الطبيعة في كل واحد من المتممين افعالا مختلفة في الثخن فلم لا يجوز ان يفعل افعالا مختلفة في الشكل *

(الثالث) ان الافلاك المكوكة تكون الكواكب غائرة في ثخنها فيكون موضع الكوكب من الفلك نقرة في ثخنه ثم ان تلك النقرة موجودة في جانب دون جانب فقد اختلف افعال طبيعة كل فلك *

(الرابع) ان الفاعل لاشكال اعضاء الحيوان و النبات وعظمها ومقدارها وملاستها وخشونها والقوة المصورة ثم انها قوة طبيعية بسيطة مع انها ما افادت لموادها شكل الكرة بل سائر الاشكال (ولا يقال) ان ذلك بسبب ان المادة التي يتخلق منها الحيوان غير بسيطة بل هي مركبة من اجزاء مختلفة الطبائع ومختلفة القوى الصورة (لانا نقول) هب انه كذلك لكن يجب ان يفعل كل قوة في مادتها شكل الكرة حتى يكون المجموع على شكل كرات مضموم بعضها الى البعض *

(الخامس) لو كان شكل البسيط يجب ان يكون هو الكرة لكان شكل المركب ايضا كذلك لان طبيعة كل واحد من البسيطين تعين طبيعة البسيط الآخر على ذلك الاقتضاء وعند اجتماع الفاعلين على الفعل الواحد وان لم يصرف الفعل اقوى فلا يقل من ان يبقى على ما كان *

(السادس) هب انه لا يمكن ان يكون شكل البسيط مضاعفا لم يجب ان تكون كرة حقيقية ولم لا يجوز ان يكون بيضيا او عدسيا او بطيخيا *

(فنقول) في حل الاول الارض شكلها الطبيعي هو الكرة لانه لما انشأ منها جزء لم يحصل للباقي شعور بذلك الانشلاص وما فيها من اليوسة حافظا للشكل الاول فلا جرم يبقى الشكل الاول على ذلك الانشلاص فحصلت الخشوات

بذلك السبب *

(واما الثانى) فهو مشكل والذي يمكن ان يقال فيه ان المتمم ليس جسماً مستقلاً بنفسه بل هو جزء من فلك فلا يجب ان يكون له طبيعة مستقلة واما كلية الفلك فله طبيعة مستقلة فلا جرم كان شكل كلية الفلك هو الكرة فهذا ما يمكن ان يقال مع انه مشكل لان كل واحد من المتممين لو لم يكن مخالفاً لآخر في ماهيته وللفلك الذى فيما بينهما لصبح ان ينفذ احدهما الى الآخر بان يتشكل بشكل الآخر وان يحصل في موضع الآخر ولما استحال ذلك كان لكل واحد من المتممين لازم يمنع حصوله للآخر وذلك يوجب اختلاف ماهيتهما *

(واما الثالث) فهو ايضاً مشكل لا بد ان يحتال في حله من اراد تصحيح هذا الاصل *

(واما الرابع) وهو القوة المصورة فنحن لا نقول بها بل نعتقد ان اشكال اعضاء الحيوانات وما لها من العظم والمقدار انما حصلت بفعل فاعل حكيم *

(واما الخامس) فجوابه ان المركبات يحصل فيها شكل غريب بسبب القواسم الخارجية ثم ان ما فيها من اليبوسة يحفظ ذلك الشكل الغريب على ما ذكرناه في حل الشك الاول *

(واما السادس) فجوابه ان البيضى والعدسى ايضاً فيهما اختلاف الاشكال لان بعض الجوانب اقرب الى الوسط من بعض فهدا ما يمكن ان نقوله في حل هذه الشكوك *

(و تنفرع) على هذا الاصل مسألة « وهي ان الاناء مهما كان اقرب الى المركز كان اكثر احتمالاً للماء مما اذا كان بعيداً عن المركز مثلاً الماء الذى يمتلئ به الكوز في اعلى الجبل اقل مما يمتلئ به عند كونه في اسفل الجبل »

« فرع »

لأننا اذا وضعنا الكوز في اسفل الجبل وتوهنا دائرة حول مركز الارض
تمر بطرفي الكوز ثم وضعنا الكوز في اعلى الجبل وتوهنا دائرة اخرى
حول مركز الارض تمر بطرفي الكوز فلا شك ان هذه الدائرة الثانية اعظم
من الاولى فتكون القوس التي تصل بين طرفي الكوز منها اقل تحدبا
من القوس التي تصل بين طرفي الكوز من الدائرة الاولى ومتى كانت
القوس اقل تحدبا كان الكوز اقل احتمالا للماء فثبت ان احتمال الكوز الماء عند
كونه في اسفل الجبل اكثر من احتماله عند كونه في اعلاه (وليكن) هذا
آخر الكلام في الجسم المطلق * ثم ان الجسم ينقسم الى بسيط و مركب
فلتكلم الآن في الجسم البسيط ثم بعد ذلك في الجسم المركب *

﴿ البتة الثاني في احكام الاجسام البسيطة ﴾

(والكلام) فيه مشتمل على مقدمة وقسنيين وخاتمة *

(اما المقدمة) ففي بيان حقيقة البسيط والمركب *

(اعلم) ان الجسم البسيط قد يرسم على وجهين (احدهما) ان يقال انه الذي
يكون جزؤه مساويا لكله في الاسم والحد هذا اذا قلنا الجسم غير مركب
من الهيولى والصورة اما من قال انه مركب منهما فلا يستقيم على اصله هذا
الرسم لان كل جسم فان جزؤه المادى وحده او جزؤه الصورى وحده
لا يساويه في الاسم والحد فاذا لا بد ان يزيد فيه قيدا آخر فيقول انه الذى
يكون جزؤه الجسمانى مساويا لكله في الاسم والحد *

(وثانيهما) ان يقال انه الذى لم يتركب حقيقة من اجسام مختلفة الطبايع ثم كل
واحد من الرسمين اما ان يعتبر بحسب الحقيقة او بحسب الحس (اما الرسم
الاول فاعتباره بحسب الحقيقة) انه الذى يكون كل واحد من اجزائه الجسمانية

مساويا لكليه في الاسم والحد وعلى هذا التفسير لا يكون شئ من الاعضاء الحيوانية مثل اللحم والعظم بسيطا لانها مركبة من العناصر الاربعة بطبيعة كل جزء مما في اللحم من العناصر الاربعة الاولى مخالفة لطبيعة السكل الذى هو اللحم والعظم وايضا لا يكون الفلك بهذا الاعتبار جسما بسيطا لان جزء الفلك لا يساوى الفلك في الاسم والحد*

(واما اعتبار هذا الرسم) بحسب الحس فهو ان يقال هو الذى يكون الجزء المحسوس منه مساويا لكليه في الاسم والحد وهذا اعم من الاول لان كل ما جميع اجزائه مساوية لكليه في الاسم والحد وجب ان يكون جميع اجزائه المحسوسة كذلك ولا ينعكس وبهذا التفسير يكون اللحم والعظم بسيطين ولكن لا يكون الفلك بسيطا لان الجزء المحسوس من الفلك ليس بفلك *

(واما الرسم الثانى) فاعتباره بحسب الحقيقة ان يقال انه الذى لم يتركب عن اجسام مختلفة الطبائع فالفلك بهذا التفسير يكون بسيطا واما اللحم واما اجسامها لا تكون بسيطة (واما اعتباره بحسب الحس) فهو الذى لم يتركب عن اجسام محسوسة مختلفة الطبائع وهذا الاعتبار اعم من الكل لانه يندرج فيه العظم واللحم وكذلك الفلك وانما كان هذا الاعتبار اعم الاعتبارات لان الذى لا تكون حقيقته متألفة لم يتركب عن اجسام محسوسة مختلفة الطبائع اما ان تكون حقيقته متألفة من اجسام مختلفة الطبائع غير محسوسة اولا تكون متألفة من اجسام مختلفة الطبائع وكلا القسمين اما ان يكون الاسم موضوعا له بشرط كونه موصوفا بصفة اولا بشرط ذلك فهاهنا اقسام اربعة *

(الاول) ان لا يكون مركبا من الاجسام اصلا و يكون الاسم موضوعا لا بشرط شكل معين وهذا كاسم النار والارض وغيرهما فاهما موضوعا وبازاء

هاتين الحقيقتين كيف كانتا *

(الثاني) ان لا يكون مركبا من الاجسام ولكن الاسم انما يتناول بشرط شكل معين كاسم الفلك فانه موضوع بازاء هذه الحقيقة الغير المركبة لكن بشرط شكل مخصوص فلذلك لا يسمى جزء الفلك فلا * .

(الثالث) ان يكون مركبا من اجسام غير محسوسة ويكون لها اسم يدل عليها ولكن بشرط شكل معين مثل الشريان والوريد فان هذين الاسمين موضوعان بازاء حقيقة مركبة من اجسام غير محسوسة لكن بشرط حصول شكل معين وهو التجويف والهيئة المخصوصة *

(الرابع) ان يكون مركبا من اجسام غير محسوسة ولكن لا يكون مشروطا بشكل معين وذلك كاسم اللحم والعظم فانهما موضوعان بازاء هاتين الحقيقتين كيف كانتا *

(واذا عرفت) ذلك فنقول الرسم الاول لا يصدق الا على الاركان و(اما الثاني) فانه يصدق على الاركان وعلى اكثر الاعضاء البسيطة ولكن لا يصدق على الاوردة والشريانات ولا على الفلك (واما الثالث) فانه يصدق على الاركان والفلك ولا يصدق على شيء من الاعضاء (واما الرابع) فانه يصدق على الكل فهذا ما نقوله في البسيط ومضى عرفته فقد عرفت المركب لان الجسم المركب في مقابلة الجسم البسيط *

(ثم اعلم) انا انما نريد في هذا الموضع بالجسم البسيط ما لا يكون حقيقته مركبة عن اجسام مختلفة الطبائع وهي اما اجسام فلكية واما اجسام عنصرية فلتكلم فيهما *

• القسم الاول في الاجسام الفلكية • وفيه عشرون فصلا •

• الفصل الاول في ان محدد الجهات لا تصح عليه الحركة المستقيمة •

(لانه لا يخلو) اما ان تقتضى طبيعته الحصول في جهة او لا تقتضى فان لم تقتض فكيف تتحدد به الجهة وجائز ان لا يكون هو عندها وان اقتضت ذلك فان لم يكن خروجه عنها ممكنا فهو المطلوب وان كان فبتقدير خروجه عنها لا بد ان يكون طالبا بطبعه الموذاليا فتكون تلك الجهة متحددة لابه وقد فرضناها متحددة به هذا خلف •

• الفصل الثانى في انه بسيط •

(برهانه) انه لو كان مركبا لكان فيه اجزاء كل واحد منها بسيطا فالجزء الواحد الذى هو بسيط لا بد ان يلاقى باحد طرفيه شيئا غير ما يترقيه بجانبه الاخر فاختصاص تلك الاجزاء بتلك الاحياز على ذلك الترتيب اما ان يكون واجبا او جائزا او باطلا ان يكون واجبا لان ذلك اما ان يكون لاجل ان ذلك الحيز يقتضى ذلك الجسم او لاجل ان مما سة تلك الاجسام على ذلك الترتيب واجب والاول باطل والا لكان حيز كل جزء مخالفا لحيز الجزء الاخر فلا تكون الاحياز متخالفة لاجل ذلك الجسم هذا خلف والثاني باطل ايضا لان طرفي الجسم المتوسط واحد في النوع وكما صرح ان يلاقى باحد جانبيه جسم صرح ان يلاقى بالجانب الاخر ذلك الجسم لان حكم الشئ حكم مثله ولما لم يكن ذلك الاختصاص واجبا نظرا الى تلك الاحياز ولا الى ترتيب تلك الاجسام كان ذلك جائزا فاذا المحدد لو لم يكن بسيطا لصح ان ينحل تركيبه وذلك بالحركة المستقيمة والتالى محال فالقدم مثله •

(ولا يقال) بان الفلك وان كان متشابه الاجزاء لكنه يفترض فيه الاجزاء

متساوية

(الفصل الاول في ان محدد الجهات لا تصح عليه الحركة المستقيمة) (الفصل الثانى في انه بسيط)

ويلزمكم ما ذكرتموه من الاشكال (لا نالقول) الجسم البسيط واحد في نفسه كما هو عند الحس والاجزاء المتعين فيه باسباب خارجة عن ذاته مثل مماسة او موازاة او اشارة الى طرف وذلك بمدهصول صورة الكل المانع عن الاتصال والاشكال فيه انه لولزم من مماسة جسم باحد طرفيه جسماصحة ان يماسه بالطرف الآخر لزم من صحة مماسة فلك عطارد فلك القمر بمقره صحة ان يماسه بمجده ويلزم منه الخرق والالتئام على الفلك وهو محال لانه نقيض مطلوبكم *

﴿ الفصل الثالث في ان الفلك لا ثقيل ولا خفيف ﴾

(قد عرفت) ان الثقل قد يراد به الميل الهابط وقد يراد به مبدء الميل الهابط وكذلك القول في الخفة فنقول الجسم المحدد للجهات مسلوب عن كله وعن كل واحد من اجزائه الثقل والخفة بالمعنيين لانه لو صح على كله او على شيء من اجزائه ان ينزل او يصعد كانت الجهات متحددة لابه هذا خلف وهذه الحجة تقتضي ان يكون محدد الجهات لا ثقيل ولا خفيفا فاما ان توجب هذا الحكم في سائر الافلاك فكلام *

(والحجة الثانية) ان نقول قد دل الرصد على ان الافلاك متحركة على الاستدارة فلو قدرنا خروجها او خروج شيء من اجزائها عن موضعها فلما ان تعود بطباؤها الى مواضعها اولاً تعود فان لم تعد كان للجسم الواحد حيزان طبيعيان وقد عرفت استحالة « وان عادت فعودها اليها لا يكون بحركة مستديرة لان الحركة المستديرة تصرف المتحرك عن التوجه الى حيزه الطبيعي والطبيعة الواحدة لا تقتضي توجهها الى شيء وصرفاعنه دفعة واحدة فاذا يكون عودها اليها بحركة مستقيمة فيجتمع في الجسم الواحد ميل مستقيم يقتضي التوجه الى

تلك

بطلانه

(الفصل الثالث في ان الفلك لا ثقيل ولا خفيف)

تلك الجهة المتروكة وميل مستدير يقتضي الصرف عنه وذلك محال *
 (والحجة الثالثة) وهي التي ذكرها الشيخ في رسالة الى ابني ربحان ان يقول
 الفلك جسم وكل جسم فله حيز طبيعي فالفلك حيز طبيعي وحيزه الطبيعي
 اما حيث هو واما فوقه واما تحته و محال ان يكون فوقه والا لزم وجود
 الخلاء خارج العالم ومحال ان يكون تحته لانه جسم متشابه «الاجزاء فليس
 بان يتحرك بعض اجزائه الى المركز اولى من ان يتحرك سائرره فاذا يتحرك
 كل اجزائه الى المركز لكن اجزائه متصل بعضها ببعض فليس بان ينفتق من
 جانب اولى من ان ينفتق من جانب آخر فاما ان تكون تلك الانقسامات
 باسرها تخرج من القوة الى الفعل وذلك محال لان الجسم يحتمل انقسامات
 غير متناهية فيشذليزم ان تحصل فيه اجزاء غير متناهية واما ان لا ينفتق اصلا
 فيجب عليها الوقوف بحيال المركز وايضا فلا ناوان سلمنا جواز الاتفاق لكن
 ذلك يؤدي الى اخراج جميع العناصر عن مواضعها الطبيعية وذلك مما يبطله
 الآلهي من جهة ان واجب الوجود يتمتع عليه التغير فيمتنع على كليات
 افعاله التغير ويبطله الطبيعي من جهة ان العناصر اذا خرجت عن احوالها فلا بد
 ان يكون خروجها الى احوال كانت قبل ذلك خالية وهو محال ولما بطل ان يكون
 موضعه الطبيعي فوق ما هو فيه او تحته وجب ان يكون بحيث هو *

(فنقول) الفلك في موضعه الطبيعي وكل ما هو في موضعه الطبيعي لا يمكنه
 الخروج عنه فهو ليس بثقل ولا خفيف لا بالثورة ولا بالفعل فالفلك ليس بثقل
 ولا خفيف واما انه ليس كذلك باجزائه فلان الاجزاء الخفيفة والثقيلة انما
 يتبين ثقلها وخفتها بحركتهما الطبيعية الى موضعها الطبيعي وكل ما يعود الى موضعه
 الطبيعي فلا بد فيه من احد الا مرين اما ان يكون قد اخرج عن موضعه الطبيعي

تقسر افعود اليه بطبعه واما ان يكون تكونه في موضع غريب فيعود الى موضعه الطبيعي بطبعه (اما الوجه الاول) فهو على اجزاء الفلك محال لانه لو تحرك جزء منه عن موضعه الطبيعي بالقسر فلا بد له من تحرك وهو اما جسم او غير جسم وغير الجسم اما ان يكون ساريا فيه او لا يكون فان كان ساريا فيه فاما ان يكون طبيعيا له او قسريا فان كان قسريا عاد الكلام جذعا وان كان طبيعيا كان الوصف الطبيعي يوجب خروجه عن موضعه الطبيعي فتكون الطبيعة تفعل فعلين متضادين هذا خلف وان لم يكن ساريا فيه كان موجودا مفارقا مثل الذي تسميه الفلاسفة العلة الاولى والعقل لكن هذه الموجودات عامة القبيض وانما تخصص تأثيراتها بحسب استعداد القوابل فلو كان القابل مستعدا لحصول ذلك القسر لم يكن ذلك الاستعداد لاجل قسره والاعاد الكلام جذعا بل يكون لطبيعته فيكون ذلك طبيعيا وقسريا هذا خلف (واما ان كان) المحرك له جسما فلا جسم غير الجسمية البسيطة والمركبة من اربعتها والفلك لا يقسر جزء منه على الحركة المستقيمة لتشابه اجزائه فاذا السبب فيه احد الاربعة او المركب منها لكنا سمين ان الجسم لا يحرك شيئا ما لم يماس المتحرك والمنفعل فاذا الجسم العنصري المحرك لذلك الجزء من الفلك لا بد وان يماسه فحركة ذلك الجزء وان كانت قسرية فلا بد وان تنتهي الى حركة طبيعية او ارادية والحركات الجسمانية بالارادة لا تنتهي تحريكاتها الى مماسة الافلاك والمتحرك بطبعه الى الفلك اما النار الصرفة او الذي يكون الغالب عليه النارية اما النار البسيطة فلانها لا تخرج جزءا من الفلك عن موضعه لانها لما كانت مماسة له في كل الجوانب فليس جزءا من الفلك اولي بالانفصال من جزء آخر *

(للمهم) الا ان يكون بعض الاجزاء ضميما لـ لكن ذلك الضعف يكون

لمؤثر و يعود التقسيم من الرأس واما المركب الذي يكون الغالب عليه النارية فانه لا يمكن ان يرتقى الى ماسة جزء من الفلك بل يحترق و يستعمل و ابن كان ذلك بطيئاً لان الاثير يغير ما يحصل فيه و يحرقه لانه حار بالفعل لان من شان الحار ان يرق بين مختلفات الطبائع و لا شك ان الحار اشد الكيفيات تفعيلاً و الشيء الكائن في موضعه اقوى ما يكون في جنسه و الكلي اقوى من الجزئي فالحار الكلي الحاصل في موضعه الطبيعي كيف يترك مركباً غريباً لا يغيره و لا يفعل فيه فظهر انه لا يصل الى الفلك شيء من المركبات فلا ماسة فلا يفعل فيه فليس شيء من الاجزاء البسيطة للاسطقسات و لا من المركبات يفعل في الفلك و قد بطل سائر الاقسام فاذا آليس يمكن ان يتحرك جزء منه بالقسر *
(و بهذه الاقسام) بطل القسم الآخر فاذا آليس شيء من اجزاء الفلك بثقل و لا خفيف فاذا آليس الفلك بكليته و لا اجزائه بثقل و لا خفيف لا بالقوة و لا بالفعل و هو المطلوب *

(و اعلم) ان هذه الحجة تفيد امتناع زوال اجزاء الفلك عن احيازها العدم الفاعل و لا تفيد امتناع ذلك لاجل القابل حتى اننا لو قدرنا فاعلاً يفعل ذلك فهل الفلك يقبل الخرق ام لا فانه بقي ذلك مشكوكاً فيه *

(الفصل الرابع في ان الخرق و الالتئام على الافلاك و الكواكب ممتنع)
(لوجيهين) (الاول) المنخرق يتحرك اجزأؤه الى التباعد قسراً عند نفوذ الخارق و الى الاجتماع طبعاً عند زوال الخارق و كل ذلك حركات مستقيمة و ذلك على الفلك المحدد محال و على سائر الافلاك ممتنع ايضاً لما بينا انها متحركة الى الاستدارة و حرركاتها عند الانخراق الى الاجتماع و الاقتراق تكون مستقيمة و قد ظهر لك ان اجتماعها محال *

(الفصل الرابع في ان الخرق و الالتئام على الافلاك و الكواكب ممتنع)

(الثاني) انخرق الفلك لا يكون لذاته ولا لشيء مفارق ولا لشيء جسماني ولا فلكي ولا عنصري لان اجزاء العناصر لا تصل اليه فاذا لا يصح الخرق عليه اصلاً *

❖ الفصل الخامس في ان الافلاك مخالفة في ماهياتها للعناصر والعنصریات ❖ (برهانها) ان الاجسام الفلكية مختصة بصفات واجبة الثبوت لها مثل الحركة على الاستدارة والاختصاص باحيازها الخاصة لها و صفات ممتنة عليها مثل الخرق والحركة المستقيمة والاختلاط بغيرها وكونها حارة او باردة او رطبة او يابسة واختلاف الاجسام في بعض اللوازم يقتضي اختلاف طبائرها اما اشتراكها في بعض اللوازم فلا يقتضي اتحاد طبائرها لان الاشياء المتفقة في اللوازم لا يلزمها الوازم متقابلة والا لكانت تلك المتقابلات حاصلة لاسكل واحد واحد منها واما الاشياء المختلفة فقد يلزمها لازم واحد كما ان الانواع المختلفة يلزمها الطبيعة الجنسية المشتركة *

(وها هنا) شكوك ثلاثة (الاول) لانسلم ان اختصاص الجسم الفلكي بهذه الامور واجب لانه لو كان واجباً لكان ذلك الوجوب اما ان يكون للجسمية او لما يلزم الجسمية او لما لا يلزمها فان كان للجسمية او لوازمها وجب ان يشاركه كل الاجسام في ذلك وان كان لا مر غير لازم فبتقدير زوال ذلك الامر وجب زوال تلك الصفات وقد قلتم انها ممتنة الزوال هذا خلف *

(الثاني) ان سلمنا اختلاف الافلاك والعناصر في اللوازم لكن لانسلم ان ذلك يدل على اختلاف المؤثرات بدليل امرين (الاول) ان الهواء ينزل من حيز النار ويصعد من حيز الماء والجسم بطبعه يتحرك عن موضعه

الغريب

(الفصل الخامس في ان الافلاك مخالفة في ماهياتها للعناصر والعنصریات)

الغريب» ويسكن في حيزه الطبيعي فاذا جاز صدور فلين متضادين عن فاعل واحد فلئن جاز ذلك عن فاعلين متشابهين كان ذلك اولى (والثاني) ان حركة كل فلك تنأثر حركة الفلك الآخر مع انكم قد جعلتم لكل طبيعة واحدة لانكم جعلتم للفلك طبيعة خاصة بالنسبة الى الطبائع التي للعناصر*
 (الثالث) للمعارضة وهي ان الماء والارض مع تساويهما في الحركة الى الوسط مختلفان في النوع وكذلك الهواء والنار مع تساويهما في الحركة عن الوسط مختلفان في النوع*

(و على هذا نقول) ان امكن ان تكون مختلفات الطبائع تفعل فعلا واحدا فينشئ انعكاس انعكاس النقيض وهو انه يمكن ان ما لا يفعل فعلا واحد الا يكون مختلف الطبيعة والماهية ويلزم صحة صدور الافعال المختلفة عن الطبيعة الواحدة وذلك يطل حجتكم*

(والجواب اما عن الاول) فنقول ليس ذلك للجسمية ولا لما يحل فيها بل لما تحل فيه الجسمية وهو هيولى الفلك فان تلك الهيولى مخالفة لهيولى العناصر وتلك الهيولى تقتضى الجسمية وتقتضى الصورة النوعية التى للفلك المعين فبسبب ذلك تصير تلك الجسمية واجبة الاقتران بالفلكية لهذه العلة هذا ان سلمنا ان الجسمية امر مشترك فيه واما اذا منعنا ذلك كما بيناه فيما مضى فقد انحسرت مادة الاشكال*

(واما الثانى) فنقول اختلاف الآثار اللازمة للمؤثرات يدل على اختلاف طبائعها*

(وما ذكرتموه) من صعود الهواء عن حيز الماء ونزوله عن حيز النار فالجواب عنه ان الطبيعة وحدها لا تكون مبدأ للحركة كما بيناه بل بشرط ان يقترن

بها حالة غير طبيعية والحالات الغير الطبيعية مختلفة فيجوز ان تكون الافعال الصادقة عنها مختلفة بحسب اختلاف تلك الحالات وهذا هو الجواب عن اقتضاء الطبيعة للحركة والسكون *

(وما قالوه) من ان للافلاك طبيعة خامسة فجوابه ان للافلاك طبيعة خامسة بالنسبة الى الطبائع الاربع العنصرية لكن تلك الخامسة واحدة بالجنس لا بالنوع فان طبيعة كل فلك مخالفة لطبيعة الفلك الآخر *

(لكن لهم ان يذكروا) مواخذة لفظية فيقولوا انكم جعلتم لطبائع الافلاك وحدة جنسية فلماذا لا تجعلون لطبائع الاجناس وحدة جنسية وتصير طبيعة الفلك عند ذلك طبيعة ثانية لا خامسة وان اعتبرتم طبائع العناصر بنوعيتها حتى صارت اربعا فلماذا لا تعتبرون طبائع الافلاك بنوعيتها فاما ان تعتبروا طبائع العناصر بنوعيتها وطبائع الافلاك بجنسيتها وذلك بعيد (وحله) ان ذلك نزاع لفظي وبعد وضوح المقاصد فلا مشاحة في الاصطلاحات *

(واما الثالث فله) ما بينا ان المختلفات يجوز اشتراكها في لازم واحد واما المشتركة فلا يجوز اختلاف لوازمها وما ذكره من عكس النقيض فاعلم انه لا يخلو اما ان يجعل الامكان جزءا من المحمول اوجهة داخلية على المحمول فان جعل جزءا من المحمول لم يلزم منه محال بل يكون هكذا ان كانت الاجسام البسيطة التي ليس نوعها نوعا واحدا يمكن ان تتحرك حركة واحدة بالنوع فليس يمكن ان تتحرك حركة واحدة بالنوع لم يكن بالاجسام البسيطة التي ليس نوع طبيعتها نوعا واحدا وهذا حق *

(واما ان جعلنا) الامكان جهة داخلية على المحمول لم يجب صدق عكس النقيض عند ذلك فانا نقول ان امكان في الجواهر التي ليس نوعها نوعا واحدا ان

تشارك في صفة واحدة امكن في الاشياء التي لا تشارك في صفة واحدة.
ان يكون نوع طبيعتها واحدا ولما كان بطلان ذلك ظاهرا علمنا ان هذا الاعتبار
غير صادق *

(الفصل السادس في ان الفلك ليس بجار ولا بارد ولا رطب ولا يابس)

الفصل السادس في ان الفلك ليس بجار ولا بارد ولا رطب ولا يابس
(قال الشيخ) اذا ثبت انه ليس بثقل ولا خفيف وجب ان لا يكون
حار او لا باردا لان الحرارة والبرودة لازمان متعاكسان على الخفة والثقل فالمادة
اذا امعن فيها التسخين خفت و اذا خفت سخنت و اذا اشتد بردها ثقلت
و اذا ثقلت بردت فالحر والبرد ينمكسان على الثقل والخفة حيث لا ثقل
ولا خفة وجب ان لا يكون هناك حر ولا برد *

(وهذه الحجة) ركيكة جدا فان لقائل ان يقول هب ان في عالمنا هذا لا توجد
الحرارة والبرودة الا مع الثقل والخفة فما الدليل على انها لا توجدان في شيء
من المواضع الا مع الثقل والخفة *

(فان قيل) الحرارة علة الخفة والبرودة علة الثقل فلئن كانا موجودين
في الافلاك لكان من الواجب ترتيب المعلولين عليهما *

(فنقول) انه لا يمكن في حصول الشيء حصول العلة القاعلية فقط بل لابد من
حصول العلة القابلية ايضا فن الجائز ان لا يحصل الثقل والخفة لاجل ان المادة
الفلكية لا تقبل الواحد منهما لادم الحرارة والبرودة بل لادم القبول وهذا
كالحركة فانها علة السخونة ثم ان حركات الافلاك لا توجب سخونتها
فكذاها هنا *

(قال) واما انه ليس برطب ولا يابس فلان الرطب هو الذي يقبل الاشكال
الغريبة بسهولة واليابس هو الذي يقبل ذلك بعسر وقد ثبت ان الخرق على

الفلك محال وانت قد عرفت انه ليس حقيقة الرطب واليابس ما ذكره فبطل
هذا الكلام *

(ونقول) المعتقد في ان الفلك ليس بحار ولا باردان نقول لو كانت الاجرام
السماوية حارة لكانت في غاية الحرارة ولو كان كذلك لكان ما يقرب منها من
اعلى الجوو الجبال الشاخنة اشد حرا ولا استحال ان تكون الشمس مختصة عند
طلوعها بالاسخان دون السموات مع انها اضعاف اضعافها بل هي فيها كقطرة في
بحر والتو الى كلها باطلة فالمقدم مثله (بيان انها لو كانت حارة) لكانت في غاية الحرارة
لان طبيعتها اذا كانت مقتضية للحرارة وهي في مادة بسيطة من غير عائق
ولا مانع وجب ان تفيد كمال السخونة لان المسخن اذا لقي القابل للسخونة
خاليا عن كل ما يعوق عنها وجب ان تحدث فيه منه سخونة والسخونة من شأنها
تسخين ما تلاقيه فهذه القوة المسخنة اذا احدثت حدا من السخونة ثم لم تعد بعد
ذلك سخونة وكذلك السخونة الموجودة في المادة اذا لم تعد سخونة اخرى
فاما ان يكون للخلل في المقتضى او للخلل في القابل وكلاهما ظاهر الفساد لان
الطبيعة لا شك في انها مسخنة وتلك المادة لا شك انها قابلة للسخونة فاذا كان
كذلك وجب ان تكون القوة المسخنة تفيد السخونة البالغة الى اقصى النهاية *

(فان قيل) اليس انكم قد بينتم ان الموضوع اذا عرض له الاشتداد والتنقص
في شيء من الاعراض ذاته ليس هناك عرض واحد بالشخص باق مع مراتب
الاشتداد والتنقص بل يكون الحاصل في كل آن يفرض عرض آخر يخالف
الحاصل في الآن الآخر بالماهية فعلى هذا السخونة الفاترة مخالفة في الماهية
للسخونة العظيمة ولا يلزم من كون الشيء موجبا للشيء ان يكون موجبا لما يخالفة
في الماهية فاذا لا يجب من كون القوة المسخنة مؤثرة في سخونة فاترة ان تكون

مؤثرة في سخونة عظيمة وكذلك لا يلزم من قبول المادة لاحدى السخونتين ان تكون قابلة للآخرى *

(فنقول) المادة اذا كانت قابلة لسخونة معينة وحصل فيها ما يقتضى بانفراد ذلك القدر من السخونة تم حصلت فيها حركة او سبب آخر يقتضى مثل ذلك القدر من السخونة لو كانت منفردة فعند اجتماعها لا يخلو اما ان لا يحصل الا ذلك القدر من السخونة حينئذ يجتمع على المسبب الواحد سببان مستقلان وقد عرفت فساد ذلك واما ان لا توجد السخونة اصلا حينئذ تكون المادة مع حصول السببين للسخونة خالية عن السخونة هذا خلاف (وبتقدير صحته) خالصة صود حاصل وهو خلو الفلك عن السخونة او تحصل سخونة اقوى من السخونة التى تقوى على افادتها القوة الموجودة فى المادة فيكون فى المادة وفاء لقبول الازيد من تلك السخونة المحذورة بذلك الفرض وهو المطلوب (واذا ثبت) ان المادة لا ينحصر قبولها للسخونة فى حدمين بل هى قابلة لجميع مراتب السخونات المتخالفة بالشدّة والضعف والسبب حاصل ايضا لان القوة اذا افادت ذلك الحد من السخونة وذلك الحد من السخونة لو انفرد كان مفيدا لسخونة اخرى فوجب ان يفيد السخونة فى هذه المادة وكيف لا والفاعل حاصل والقابل موجود فاذا وجب ان تزايد السخونة وعلى هذا يجب ان تنتهى تلك السخونة الى حد لا يمكن التزايده عليها اللهم الا لما تقى مانع وذلك اما طبعى واما قسرى وعالم ان يكون طبعيا والاسكانات الطبيعة المقتضية للسخونة التى هى مقتضية لسخونة اخرى مقتضية لما يكون ناقعا ذلك فتكون مقتضية لفظلين متعاندين وذلك محال (واما القسرى) فذلك انما يكون بملاقاة جسم لكن الملاقاة للفلك هو النار وذلك مما عين على

السخونة فيما يقبلها لا انها تعوق عن ذلك فتيين ان الفلك لو كان حارا لمكان
في غاية الحرارة ولو كان في غلبة الحرارة لوجب ان يكون اعلى الهواء اسخن
من الهواء القريب من الارض لانه اقرب الى المسخن وليس كذلك بل
كان من الواجب ان يحترق كل هذه العناصر لان الارض بالنسبة الى الافلاك
عديمة النسبة بل كان من الواجب ان لا يظهر تأثير الشمس في الاسخان
عند الطلوع لان للمؤثر الضعيف الجسماني لا يظهر اثره عند حصول المؤثر
القوى وكل هذه التوالى باطل قدل ذلك على ان الفلك ليس بمحار ولا بارد *
(فان قيل) التفسداو المؤثر باى اثر كان هو السطح المماس وهذا السطح يكون
على طبيعة واحدة وان كان الجسم الذى وراءه ضعيفا او عظيما او صغيرا ولما
لم يكن السطح المحيط بالهواء من النار مؤثرا في افساد الهواء ووجب ان لا يؤثر
في ذلك عند ما تكون الافلاك كلها نارية *

(وجوابنا) ماستعرف ان الاجسام كلما ازدادت عظما ازدادت قوة وبهذه
الحجة تظهر انها ليست بباردة والا لا ستولى الجمود على العناصر كلها الا ان يقال
يجاز طبيعتها وان اقتضت البرد الا ان النار المجاورة لها تكسر من تلك البرودة
نحيث يكون ذلك اعترافا بان مادتها قابلة للحرارة والحركة السريعة التى
لها فاعلة للسخونة فاذا هناك الفاعل للسخونة والقابل لها حاصلان فوجب
حصول السخونة القوية ويعود ما ذكرناه وفي هذه الحجة مزيد مباحث
سينأتى بعد ذلك *

(وسمى يدل) على ان الكواكب ليست تارا ان النار شفافة على مناسياتى
والكواكب غير شفافة فان بعضها يكسف بعضها ولا ايضا نارية والا لا احترقت
واشتعلت وكانت النارية التى في ذلك الكوكب تفرق بين تلك الاجزاء

لكن التو الى باطلة لان انوارها المختلفة لازمة لها فبعض يضرب نوره الى الحمرة
وبعض الى الصفرة وبعض الى البياض وبعض الى الكمودة فبطل ما يظن
من كونها نارا اوفارية وهذه حجة اقناعية *

﴿ الفصل السابع في انها غير ملونة ﴾

﴿ اما ان الا فلاك ﴾ شفافة فذلك ظاهر لانها لا تحجب الابصار عن رؤية
ما وراءها واما الكواكب فلا شك انها غير شفافة لان الاسفل منها يكسف
الاعلى اما القمر فالنور واقع عليه من الشمس و الا لما يقدر بحسب ما يوجبه
وضعه من الشمس قربا وبعدا وبما يحقق ذلك زوال الضوء عنه عند توسط
الارض بينهما *

﴿ واعلم ﴾ ان الجسم لا يقبل النور عن غيره الا ان يكون له لون خاص فان النور
لا يستقر على سطح الشفاف فيدل على ان القمر لونا ويحس بذلك اللون
وهو القتمة القريبة من السواد عند الكسوف *

﴿ فان قيل ﴾ فلماذا لا يحس بذلك اللون عند الاجتماع حتى يرى نصف كرتة
على ذلك اللون عند الاجتماع كما يرى نصفه مضيئا عند الاستقبال *

﴿ فنقول ﴾ اذا وقع عليه ضوء الشمس عن جهة استضاء سائر سطحه استضاء ما
وان كان ليس بذلك المبلغ وحيث لا يكون ذلك الجانب الآخر قويا في لونه
ولا في ضوئه فلا يحس بالواحد منهما ولذلك يحس بلونه عند الكسوف واما
سائر الكواكب فهل انوارها مستفادة من الشمس ولها ذلك من ذواتها
فلا شبه هو الاخير لوجهين *

﴿ الاول ﴾ ان انوارها لو كانت فائضة عن الشمس لظهر فيها عدم النور
والهلاية في البريد والتنقيص لاجل البعد والقرب من الشمس كما في القمر *

(الثاني) ان الكواكب مختلفة في انوارها كحمرة المریخ و بیاض المشترى وظلمة بزحل ولو كان ذلك مستفادا من الشمس لما كان كذلك *

(و اعترض) بعضهم على الاول فقال هذا انما يظهر في القمر لكونه تحت الشمس فيكون له وجه الينا ووجه اليها فعند الاجتماع كان الوجه الذي يلينا غير الوجه الذي يليها فلم يكن فيه نور وعند الاستقبال الوجه الذي يليها هو الذي يلينا فامتلا نورا وبينهما يختلف حاله في الزيادة و النقصان بحسب القرب والبعد واما سائر الكواكب فلكونها فوق الشمس يكون الوجه للذي لها الينا هو بعينه الذي الى الشمس فلا يعرض لها فوق ولا امتلاء ولا زيادة ولا نقصان *

(والجواب) ان هذا الشك لا يتوجه في الزهرة وعطارد لكونهما تحت الشمس بدليل انهما يكسفان الشمس ويفعلان اختلاف المنظر اكثر مما يفعله الشمس وايضا فلان الكواكب العلوية اذا كانت عند سمت الرأس ولم تكن الشمس مقابلة لها ولا مقارنة فلا يكون الوجه المقابل منها للشمس هو الوجه المقابل منها لنا بل بعض ذلك فكان من الواجب ان يختلف حالها في الزيادة والنقصان بحسب اختلاف الاتصالات *

(واعترضوا على الحجة الثانية) بما لا جواب عنه وهو ان طبائع الكواكب متخالفة ونور الشمس اذا اشرق على المختلفات ظهرت عليها انوار مختلفة لاختلاف القوابل والمستعدات نعم هذا يدل على ان لكل واحد من الكواكب لونا مخصوصا زائدا على ماله من الضوء ولولا ذلك لاستحال اختلافها في الانوار *

(فان قيل) اذا حکمتہم بان الكواكب لها کیفیات مبصرة وجب ان تكون

لها كيفيات ملموسة لان الحكماء اتفقوا على ان كل ماله قوة الابصار فله قوة اللمس ولا ينعكس فاللمس اذا اقدم من البصر لكن نسبة البصر الى البصر كنسبة اللمس الى الملموس فاذا ابدلنا النسبة تكون نسبة الملموس الى البصر كنسبة اللمس الى البصر لكن اللمس اقدم من البصر فاللموس اقدم من المبصر * وقد بين الشيخ في الشفاء ان ابدال النسبة انما قام البرهان على صحته في المقادير والعديدات ولم يثبت ذلك في الطبيعيات ولا يمكن ان تقوم عليه حجة فلا يمكن التعويل عليه واظن في شرحه بما لا حاجة الى اعادته لاسيما وليس للشك قوة قوية على ان من الناس من يمنع تقدم قوة اللمس على قوة الابصار فان الفلك عنده يبصر ولا يلمس *

﴿ الفصل الثامن في انه ليس لطبيعة الفلك ضد ﴾

(قالوا لو كان) لطبيعة الفلك ضد لكان اللازم عن ضده ضد اللازم عنه لكن اللازم عنه هو الحركة المستديرة والحركة المستديرة لا ضدها لما ثبت فاذا ليس لطبيعته ضد *

(وتحقيق الشرطية) هو ان اللازم عن ضد الفلكية ان لم يكن ضد اللازم عن ضد الفلكية فاما ان لا تكون بينهما مقابلة بوجه ما او تكون بينهما مقابلة فان لم يكن بينهما تقابل بوجه اصلا كان اللازم عن الفلكية وعن ضدها امران متماثلان فيكون ذلك معنى عامالهما فلا يكون متعلقا بخصوصية الواحد منهما التي بهما يتضادان لان ذلك اللازم اما ان يكون ثبوته متوقفا على خصوصية احدهما فيمتنع ثبوته الا عند تلك الخصوصية فلا يكون حاصلا لآخر واما ان لا يتوقف على تلك الخصوصية فينشذ يكون تعلقه بغير المعنى الذي يخص كل

واحد منهما فهو لا حق لمعنى عام واللاحق لمعنى عام (١) يختصص العام لكن الحركة المستديرة الثابتة لفلك معين حركة شخصية غير مشتركة بينه وبين غيره حتى يجعل ذلك معنى عامافذاً لازم ضد الفلكية المعينة لا بد وان يكون مقابلاً لل لازم تلك الفلكية هكذا قاله الشيخ (ومدار الحجة) على ان العلول النوعي لا يجوز ان يكون معلولاً لامور مختلفة وذلك مما قد منابطلاله فعلى هذا لا استحالة في ان يكون للضدين فعل مشترك (والجواب) عن هذا الشك قريب *

(ثم قال) واقسام التقابل على ما عرفت اربعة ومحال ان يكون ذلك التقابل تقابل المضافين اذ لازم الشيء لا يجب ان يكون بحال لا يعقل الامع تعقل لازم ضده ولا يوجد الامع وجود لازم ضده ومحال ان يكون تقابل اللازمين تقابل العدم والملكة حتى يصدر عن الفلكية شيء ولا يصدر عن ضدها اثر لان الصورة الفلكية مقتضية للحركة المستديرة فاذا لم يكن ضدها مقتضياً لشيء فالمادة المتجسمة بتلك القوة اما ان يكون فيها مبدء حركة او لا يكون فان لم يكن كانت المادة خالية عن مبدء الحركة وقد عرفت ان ذلك محال او يكون فيها مبدء حركة ومبدء الحركة ليس هو تلك القوة لان فرضنا ها غير فاعلة فاذا هو قوة اخرى فيكون في جسم واحد مبدء مسكن ومبدء محرك هذا خلف فثبت ان التقابل بين لازم الفلكية ولازم ضدها ليس تقابل العدم والملكة وذلك بعينه يبطل ان يكون ذلك التقابل تقابل السلب والايجاب ومحال ان يكون التقابل بينهما تقابل الضدين لما ثبت ان الحركة المستديرة لا ضد لها فاذا يستحيل ان يكون

(١) وجدنا عبارة زائدة على حاشية نسخة وهي كذا يختصص نوعاً بتخصص العام الملاحق بنوعه فالنوعى المتخصص لا يجوز ان يكون لازماً للضدين والحركة المستديرة المشار اليها هي نوعية بل شخصية فلا تكون لازمة لطبيعة ولضدها ١٢٤

يعقل للصورة النوعية التي للفلك ضد فلذا يستحيل ان يكون لتلك الصورة النوعية ضدو هو المطلوب *

(فان قيل) الحركة المستديرة انما تفضلها نفس ذات ارادة واختيار فكيف نسبتوها الآن الى الطبيعة الفلكية حتى ينتم هذا الاصل عليه (فنقول) الصورة المقرمة لجوهر السماء هي هذه النفس التي يلزمها هذا الاختيار واذا كان مبدء الحركة هو النفس ثم ثبت انه لا ضد لها فقد ثبت المطلوب *

﴿ الفصل التاسع في ان الفلك غير كائن ﴾

(وعليه برهانان الاول) ان الفلك ليس لصورته ضدو كل ما ليس لصورته ضد فهو غير كائن فالفلك غير كائن (اما الصغرى) فقد ثبتت وبرهان الكبرى ان نقول ان لكل كائن مادة سابقة عليه فتلك المادة قبل حدوث الصورة المعينة فيها اما ان تكون خالية عن كل الصور او لا تكون وخلق المادة عن كل الصور مممتنع فاذا قد كانت قبل حدوث الصورة الفلكية فيها صورة اخرى فتلك الصورة اما ان تكون منافية للفلكية ترفع عند حدوثها او لا تكون فان كانت منافية لها فهي مضادة للفلكية هذا خلف وان لم تكن منافية للفلكية فتكون الفلكية عرضت لمادة متقومة بصورة وتلك الصورة باقية عند حدوث الفلكية فلا تكون للفلكية صورة مقومة بل ربما كان عارضا غير لازم فلا يكون حدوثها كونا للفلك بل ربما كان استكمالا لنم لينظر الآن في ان المادة مع تلك الصورة هل تقبل الحركة المستقيمة والحرق وغير ذلك مما تقبله الاجرام العنصرية او لا تقبل فان لم تقبل شيئا من ذلك كان الفلك موجودا قبل تكونه فلم يكن متكونا وان قبل تلك الصفات لم يكن هو المحدد للجهات لان كل ما يقبل الحركة المستقيمة فقد كانت الجهة موجودة لانه فلا يكون المحدد

(الفصل التاسع في ان الفلك غير كائن)

معد داهذا خلف فظاهر ان المادة الفلكية لن توجد فيها صورة سوى تلك الصورة وكل ما كان كذلك فالكون عليه محال * واعلم ان هذه الحجة انما تتمشى في الفلك المحدد لا في غيره *

(فان قيل) دعواكم ان ما ليس لصورته ضد فهو غير كائن منقوض بالانسانية والفرسية وما يجري مجراهما فانهما يتكونان لا عن اضدادهما بل عن العدم المحض فكذا ها هنا *

(فنقول) المادة قد تكون مركبة من اجتماع عدة اجسام مختلفة الطبائع وقد تكون الصورة مقومة لذلك المجموع مثل بدن الانسان والفرس فانه يجتمع من اجزاء العناصر وتكون الصورة الفرسية او الانسانية مقومة لذلك المجموع وليس لذلك المجموع وجود قبل حصول الصورة المقومة لها حتى يقال بانه يجب ان تكون له صورة اخرى تضاد الفرسية فاما المتكون الذي له مادة بسيطة مثلاً كمادة النار فانها قد كانت لا محالة موجودة قبل حصول النارية فيهما فلا جرم يجب ان يكون موصوفاً بتضاد النارية *

(ولا يقال) انكم ادعيتم ان المادة تكون سابقة على حدوث الكائن والآن فقد جعلتم البدن الحيواني مادة للصورة الحيوانية مع انه غير سابق عليها (لانا نقول) المادة تكون سابقة على حدوث الكائن الذي هو البدن الانساني ولما كان حادثاً وجب ان تكون له مادة اخرى وهي اجزاء العناصر واجزاء العناصر سابقة على اجتماعها وقبل اجتماعها كانت موصوفة بما هو كالمضاد لاجتماعها وهو كونها متفرقة فظاهر ان المادة البسيطة قبل حدوث الصورة المعينة فيها يجب ان تكون موصوفة بضد تلك الصورة او بما يجري مجراها وان هذا الحكم غير واجب فيما مادته غير مركبة *

(البرهان الثاني) لو كان الفلك كائناً لصحت الحركة المستقيمة عليه والتالى باطل فالمقدم باطل (بيان الشرطية) ان كل ما يتكون فلا بد ان يكون جسماً مخصوصاً و كل جسم مخصوص فله حيز فللمتكون حيز فلا يخلو اما ان يكون تكونه في حيزه الملائم او في الحيز الغريب عنه فان كان في الحيز الغريب عنه فلا يخلو اما ان يقف فيه بطبعه او لا يقف (والاول) يوجب ان يكون الحيز الغير الطبيعي طبيعياً هذا خلف (والثاني) يقتضى ان يكون عوده اليه بميل مستقيم لان ما عدا الميل المستقيم يكون فيه صرف عن التوجه الى تلك الجهة (واما ان كان تكونه في الحيز الملائم له فيكون ذلك الحيز قبل تكون هذا الشئ فيه اما ان يقال بانه كان خالياً عن الجسم او ما كان خالياً والاول محال لاستحالة الخلاء والثاني لا يخلو اما ان يبقى الجسم الاول في ذلك الحيز عند تكونه فيه او لا يبقى (والاول) محال لامتناع التداخل على الاجسام (والثاني) لا يخلو اما ان يكون ذلك الجسم الذي خرج عنه من نوع هذا المتكون او ليس من نوعه فان كان من نوعه فهو قابل للميل المستقيم فهذا المتكون ايضاً قابل لذلك وان لم يكن من نوعه فخصوله في ذلك المكان ليس بالطبع حين ما حصل في ذلك المكان لاشك انه قد اخرج الجسم الذي هذا المكان مكانه وذلك الجسم لاشك انه يطلب المود اليه طلباً طبيعياً بميل مستقيم فجوهر متمكن هذا المكان قابل للميل المستقيم فهذا المتكون ايضاً قابل للميل المستقيم فظهر ان كل كائن قفيه ميل مستقيم لكن الفلك يتمتع ان يكون كذلك فهو غير كائن *

والفصل العاشر في ان الفلك لا يقبل النمو *

(وذلك لوجوب الاول) ان كل نام قفيه زيادة حاصلة كائنة من جنسه وقد ثبت ان الكون على كية الفلك او على اجزائه محال *

(الفصل العاشر في ان الفلك لا يقبل النمو)

(والثاني) ان كل نام فقيه حر كة مستقيمة الى احياز قد كانت خالية قبل نموه او مشغولة بغيره والقسمان محالان خارج الفلك والخلاء محال ايضا وهو ايضا غير قابل للاستحالات المؤدية الى افساد الجوهر *

الفصل الحادي عشر في انه غير فاسد

(الفصل الحادي عشر في انه غير فاسد)

(لوصح) عليه الفساد لم تكن مادية موقوفة على صورته ولو لم يكن كذلك لصح ان يقبل قبل صورته صورة اخرى (١) فينشذ يكون كائنا لکن التالي باطل فالمقدم مثله بل نقول كل ماصح عليه الفساد يجب ان يكون كائنا لان المادة الموضوعية للصورة اما ان يجب مقارنتها لها اولا يجب فان وجبت فالفساد عليه محال وان لم تجب فلم تقو على وجود تلك الصورة وقوة على عدمها وكل ما كان كذلك لمتنع ان تكون له قوة على ثبوت تلك الصورة دائما او الا فليقدر ثبوت تلك الصورة دائما فاما ان تكون قوته على عدم تلك الصورة محدودة الى حد او غير محدودة الى حد فان كانت محدودة وجب ان يكون فيما وراء ذلك الحد ان لا تكون القوة على العدم حاصلة مع ان المادة والاحوال كلها متشابهة هذا خلف وان لم تكن محدودة الى حد فلها قوة على عدم تلك الصورة دائما وكل ما كان مقويا عليه فربما يلزم من فرض وجوده كذب فاما ان يلزم منه محال فلا لان ما يلزم من وجوده المحال فهو محال ولا شئ من المحال بمقوله وقد فرضناه مقويا عليه هذا خلف فلنفرض المادة موصوفة بتلك الصورة اذ لا فلنفرض ايضا انها تصير موصوفة بعدم تلك الصورة اذ لا فتكون تلك الصورة دائمة الثبوت واللا ثبوت هذا خلف لو تصير في بعض الاوقات دائمة الثبوت في كل الاوقات بعد ان كانت

(١) في نسخة ان يكون قبل كل صورة صورة اخرى ٩٢

دائمة الثبوت في كل الاوقات وهذا اظهر امتناعا من الاول فان ما كان ثابتا دائما
فليس فيه قوة فساد فاذا ما فيه قوة فساد فهو غير دائم فلو كان في التهلك قوة
فساد لما كان دائم الوجود ولكن التالي باطل فالمقدم مثله *

(ومن هذه الحجة) يمكن ان يقال ليس للسماء اول زمني والا لكان لعدمه
المتقدم عليه استمرار في مدة غير متناهية فالفلك ان كان له قوة على الوجود
ففلك القوة اما ان تكون متناهية او غير متناهية وكلاهما قد ظهر بطلانه مع
فرضنا ان لا ثبوته غير متناه وان لم تكن له قوة على الوجود وجب ان لا يوجد
لكنه موجود فاذا له قوة على الوجود دائما وكل ما كان كذلك فليس له قوة
على العدم الازلي فاذا هو موجود من الازل الى الآن وانما يتقدمه مبدعه
بالذات لا بالزمان ويجب ان نتفكر هاهنا في كيفية خروج جزئيات الحوادث *

﴿ الفصل الثاني عشر في محو القمر ﴾

(امتناع بمض الموضح) في وجه القمر عن قبول النور التام اما ان يكون بسبب
خارج عن جرم القمر او غير خارج عنه فان كان بسبب خارج عنه فاما ان يكون
مثل ما يعرض للمرأة من وقوع اشباح الاشياء فيها فاذا رويت تلك الاشياء
لم تر براقة فكذلك القمر لما تصورت فيه اشباح الجبال والبحار وجب
ان لا ترى تلك الموضح في غاية الاستتارة واما ان يكون ذلك بسبب
ستر سائر الاول باطل بوجوه اربعة *

(اما اولا) فلان الاشباح لا تحفظ هيأتها مع حركة المرأة وبتقدير سكونها
لا يستقر تلك الاشباح فيها عند اختلاف مقامات الناظرين والآثار التي
في وجه القمر ليست كذلك *

(واما ثانيا) فلان القمر ينمكس عنه الضوء الى البصر وما كان كذلك لم يصلح

للتخيل *

(واما ثالثا) فلانه كان يجب ان يكون تلك الآثار كالكرات لان الجبال في الارض كتضريس او خشونة في سطح كرة وليس لها من المقدار قدر ما يؤثر في كرية الارض فكيف لاشباحها المريئة في المראה *

(واما رابعا) فلان المראה لا تؤدي الاشباح الا اذا كانت على حد من القرب (وهذا الوجه ضئيف) اذ يحتمل ان يقال ان ذلك انما يكون اذا كانت المראה صغيرة واما اذا كانت كبيرة والاشياء التي وقعت اشباحها على المראה كثيرة فما المانع ان ترى اشباحها من بعيد *

(واما ان كان ذلك) بسبب ساتر فذلك الساتر اما ان يكون عنصريا او سماويا والاول باطل لوجهين (اما اولاً) فلانه كان يجب ان تكون المواضع المستتيرة من جرم القمر مختلفة باختلاف مقامات الناظرين (واما ثانياً) فلان ذلك الساتر لا يكون هواء صرفا ولا نارا صرفا لانهما شفافان فلا يحجبان بل لا بد وان يكون مرصبا اما بخارا واما دخانا وذلك لا يكون مستمرا (واما ان كان الساتر سماويا) فهو الحق وذلك انما يكون لقيام اجسام سماوية كوكبية قريبة المسكان جدا من القمر ويكون من الصغر بحيث لا يرى كل واحد منها بل جملتها على نحو مخصوص من الشكل وتكون اما عديمة الضوء او يكون ضوءها لضعف من ضوء القمر فتري في حالة اضاءته مظلمة *

(واما ان كان ذلك) بسبب عائد الى ذات القمر فلا يخلو اما ان يكون جوهر تلك المواضع مساويا بجوهر المواضع المستتيرة من القمر في الماهية او لا يكون فان لم يكن كان ذلك لا ارتكاز اجرام سماوية مخالفة بالنوع لنوع القمر في جرمه كما ذكرناه قبل وهو قريب منه واما ان تكون تلك المواضع مساوية

لما هيية لجرم القمر فينشد يتمتع اختصاصها بتلك الآثار الاسبب خارجي لكنه قد ظهر لنا ان الاجرام السماوية لا تتأثر بشيء عنصري ولذلك أبطلنا قول من قال ان ذلك المحو بسبب السحاق (١) عرض للقمر من مماسة النار لوجهين * (اما اولاً) فلان ذلك يوجب ان يتأدي ذلك في الازمان الطويلة الى العدم والفساد بالكلية والارصاد المتوالية مكذبة لذلك *

(واما ثانياً) فالقمر غير مماس للنار لانه في ذلك تدويره الذي هو في حامله الذي بينه وبين النار بعد بعيد بدليل ان النار لو كانت ملاقية لحامله لتحركت بحركته الى المشرق وليس كذلك لان حركات الشهب لا تكون في الاكثر الا الى جهة المغرب وتلك الحركة تابعة لحركة النار والحركة المستديرة التي ليست للنار بذاتها فانها مستقيمة الحركة فذلك لها بالعرض تبعا لحركة السكل فبطل ما قالوه *

﴿ الفصل الثالث عشر في المجرة ﴾

(الاقسام) المذكورة في المحو التي هي آراء مقولة فيه عائدة في المجرة والاشبه انها اجسام كوكبية تنصغر احادها عن ابصارنا وجملتها في الفلك كالأثار في القمر وانها في فلك الكواكب الثابتة بدليل انه لا يتغير اوضاع الثوابت عنها قط والاكثر على انها آثار دخاية او بخارية واقعة تحت فلك القمر وهذا الرأي يبطل بما ذكرنا في المحو *

﴿ الفصل الرابع عشر في حركات الكواكب ﴾

(الآراء الممكنة) في ذلك ثلاثة *

(اما ان يكون) الفلك ساكنا والكواكب تتحرك فيه *

(واما ان يكون) الفلك متحركاً والكواكب فيه ايضاً متحركة اما في سمت

(١) له المحاق ١٢

حركته او مخالفاً لذلك كما يتحرك السمك في الماء الجاري *
(واما ان يكون) الفلك متحركاً والكواكب ساكنة *

(اما الرأي الاول) فيبطل بما ذكرناه من ان ذلك يوجب الخرق الذي لا يحصل الا بحركة الاجزاء على الاستقامة وذلك محال *

(واما الرأي الثاني) فحركة الكواكب ان فرضت مخالفة لحركة الفلك فذلك يوجب الخرق ايضاً وان كانت حركتها الى سمت حركة الفلك فذلك مما يتوهم على وجهين (احدهما) ان تتحرك الكواكب لا مثل حركة الفلك فذلك يوجب الخرق ايضاً ومثله (١) فتمرض للكواكب ان لا تفارق مكانها مثل السابح في الماء الجاري اذا سبح موجها سمت مسيل الماء فان له ان يسكن حتى يسبقه السيل ولما كان هذا التوقف سكوناً فمخالفة وهو محاذاته للسيلان حركة مع انه لا يخرق الماء ولا يفارق مكانه فحركة الكواكب على هذا الوجه مما لا يوجب الخرق وذلك مما لم يقيموا الحجة على امتناعه واما ان عرض من حركته زواله من مكانه فذلك يوجب الخرق فيكون محالاً *

(ومما احتجوا به) في باب امتناع حركة الكواكب ان الجسم الواحد لا يتحرك من ذاته الى جهتين مختلفتين فلو كانت الكواكب تتحرك بذواتها لاستحال وجود البعد المضاعف للقمر وغيره من الكواكب *

(ويمكن ان يقال) في ذلك ان الاجسام الكوكبية بسيطة وكل بسيط فشكله الكرة فاذا اجرام الكوكبية كرات بسيطة ومكان كل جزء منه يمكن ان يصير مكاناً للجزء الآخر منه لوجوب تساوي التماثلات في جميع الاحكام الواجبة فاذا جواهر الكوكب تصح عليه الحركة المستديرة فيكون فيه مبدء ميل مستدير على ما عرفت فلا يكون فيه مبدء ميل مستقيم على ما عرفت

فاذا يستحيل ان تكون للكواكب حركة اصلا الاعلى سبيل انها تتحرك في مواضعها على صراطها بالا استدارة * وهذا الوجه مما يوضح امتناع الحركة عليها من جميع الوجوه *

❦ الفصل الخامس عشر في ان الافلاك متحركة وان حركاتها نفسانية ❦
 (قد عرفت) ان الافلاك بسائط متشابهة الاجزاء فاخصاص كل جزء منه بجزء من حيزه لا يخلو اما ان يكون واجبا او لا يكون ومحال ان يكون واجبا والالكان كل واحد من تلك الاجزاء مخالفا للآخر بالماهية لما عرفت من ان الاشياء المتساوية في الماهية لا تلزمها الوازم مختلفة فيجب ان يكون الفلك مركبا هذا خلف وايضا فلانه وان كان مركبا لكنه يجب ان يكون في كل مركب اشياء كل واحد منها بسيط فلنفرض الكلام في ذلك الجزء البسيط *
 (فنقول) اختصاص احد جزئيه بجزء حيز معين ليس لماهية والايخالفه الجزء الآخر الذي هو مساو له في نوعيته وذلك محال فاذا اختصاص كل جزء من الفلك بذلك الجزء من الحيز جائز فاذا يصح على كل جزء ان ينتقل الى حيز الجزء الآخر (وقد عرفت) انه لا يمكن ان تكون فيه حركة مستقيمة فاذا تصح عليه الحركة المستديرة فاذا فيه مبدء ميل مستدير على ما عرفت ان كل ما تصح عليه حركة فقيه مبدء ميل لتلك الحركة فيكون متحركا على الاستدارة وقد عرفت ان المتحرك على الاستدارة يجب ان يكون حركته ارادية فالسواء متحركة بالارادة وعن هذا قيل في الكتاب (١) الالهي (خالق السموات والارض اكبر من خلق الناس ولكن اكثر الناس لا يعلمون) وليس المراد بذلك الكبر العظيم والمقدار فان كل الناس يعلمون ذلك فالكبر الذي لا يعلمه الاكثر هو الكبر بالذات والشرف وذلك انما يتم بالحياة والادراك واظهر

منه بقوله تعالى (واوحى في كل سماء امرها) *

(ومما قيل) فيه من الانقاعات ان الاجسام الخسيسة كيف تكون مخصوصة بالحياة والادراك والنطق والاجسام الشريفة النورانية تكون ممنوعة عن ذلك مع انها هي الاسباب لحصول الادراك والنطق في هذا العالم ومن المعلوم ان السبب اولى بكل كمال من مسببه واذ ثبت ان الافلاك حية صح اطلاق القول بان العالم كله حيوان ولا يتقدح في ذلك كون العناصر الاربعة غير حية لقلة قدرها فان جملة العناصر الاربعة لا يكاد يكون لها عند الافلاك قدر محسوس فان القياس يوجب ان يكون هذه الجملة بالقياس الى فلك زحل كنقطة من دائرة فكيف بالقياس الى ما فوق فلك زحل ومن المعلوم انه اذا كان في جوف معدة الانسان مدرة صغيرة فانها لا تتمتع من القول بان هذا البدن المشار اليه حي مع ان نسبة تلك المدرة الى بدن الانسان اعظم من نسبة العناصر الاربعة الى جملة السموات بل في بدن الحيوان اجسام كثيرة غير حية ولا حساسة مثل الاخلاط والمغاطم وغيرها فاذا لم يمنع ذلك فكذاها هنا بل اولى *

(الفصل السادس عشر في كيفية حركات الافلاك)

﴿ الفصل السادس عشر في كيفية حركات الافلاك ﴾

(اعلم) ان المتحرك لا بد ان يعرض له اختلاف وضم بالنسبة الى جسم آخر ولما كان الفلك المحدد متحركا وجب ان يعرض له اختلاف وضع بالنسبة الى جسم آخر وليس ذلك بالنسبة الى جسم آخر خارج عنه اذ ليس جسم آخر خارجا عنه فاذا ذلك بالنسبة الى جسم داخل فيه وذلك الجسم لا يخلو اما ان يكون ساكنا او متحركا فان كان متحركا لم يلزم من اختلاف نسبة الفلك المحيط الى المحيط به المتحرك حركة المحيط لان تقدير كون المحيط ساكنا

ساكناته مختلف نسبتته الى المحاط به عند فرض حركة المحاط به فاذا لا يظهر حركة المحيط الا بالنسبة الى محاط به ساكن حتى يكون اختلاف النسبة حاصلا من حركة المحيط *

(ولهذا قال الشيخ) في الاشارات وانت تعلم ان تبدل النسبة عند المتحرك قد يكون للساكن وللمتحرك فيجب ان يكون عند ساكن ومعناه انك اذا نسبت جسم الى جسم متحرك سواء كان الجسم الاول متحركاً او ساكناً فانه لا بد وان تختلف نسبة كل واحد منهما الى الآخر فلا يظهر به حركة الجسم الاول فاما اذا نسبت الجسم الى جسم آخر ساكن فمداختلاف النسبة وتبدلها تظهر حركة الجسم الاول وانت ستعلم ان ذلك الجسم الساكن هو الارض *
 الفصل السابع عشر في اشارة خفية الى المنافع الحاصلة من حركات الافلاك في العالم العنصرى *

(فنقول) قد ثبت بالارصاد حركات مختلفة منها حركة تسلم باسرها اخذة من المشرق الى المغرب وهي حركة الشمس اليومية وحركة اخرى من المغرب الى المشرق وهي ظاهرة في السبعة خفية في الباقية وانما عرفت بتأدي الارصاد وظهرت حركات اخر لهذه السبعة شمالية وجنوبية وسريعة وبطيئة ورجوعات واستقامات وهي للخمسة على الظاهر وتبت ان السماء لا تنخرق وان حركاتها مستفادة من طبائعها وان الكون والفساد عليها ممتنع قيمت مع وقوع الاختلاف في حركاتها حتى ترجع بعد استقامتها او تستقيم بعد رجوعها او تبطل * بعد سرعتها او تسرع بعد بطولها فاذا آمن الواجب ان يكون هذه الاختلافات بسبب كرات مختلفة محيط بعضها بالبعض منها موافقة للمركز ومنها خارجة المركز عن مركز العالم على ما هو مقرر في صناعة المجسطى *

« واما الكواكب الثابتة » فانهما وان كانت محفوظة الوضع الحاصل لبعضها عند بعض فانه لا يدري ان المشتغل عليها كرة واحدة او كرات كثيرة بل بقي الامر فيه وفي اعداد الافلاك على المشهور المقبول عند الجمهور من غير حجة عقلية وقد ثبت ان التغيرات الحاصلة في عالمنا هذا مستندة الى حركات تلك الاجرام وتلك الحركات هي الحافظة للنظام في هذا العالم السنلى ونشير الى تقليل من ذلك *

« فنقول » لولم تكن للكواكب حركة في الليل لكان التأثير مخصوصاً ببقعة واحدة وكان سائر الجوانب تخلو عن للنافع الحاصلة منه وكان الذى يقرب منه متشابه الاحوال وكانت القوة هناك لكيفية واحدة فان كانت حارة اافنت الرطوبات واحالت كلها الى النارية ولم تكون المتولدات فيكون الموضع المحاذى لمر الكواكب على كيفية وخط مالا يحاذيه على كيفية اخرى وخط المتوسط بينهما على كيفية اخرى متوسطة فيكون في موضع شتاء دائم يكون فيه النيوة والفجاجة وفي موضع آخر صيف دائم يوجب الاحتراق وفي موضع آخر ربيع او خريف لا يتم فيه النضج ولو لم يكن عودات متتالية وكانت الكواكب تتحرك بطيئاً لكان الميل قليل المنفعة والتاثير شديد الافراط وكان يفرض قريباً مما لو لم يكن ميل ولو كانت الكواكب اسرع حركة من هذه لما حكمت المنافع وما تمت ظاناً اذا كان الميل يحفظ الحركة في جهة مدة ثم يتقل الى جهة اخرى بمقدار الحاجة ويبقى في كل جهة برهة ليتم بذلك تاثيره بان يتكرر على المدار سريراً متشابه فله ولا يقرط تاثيره في بقعة ولا يزال كذلك فهذا لا يتم الا بحركة مستديرة على الوجه الواقع *

« ومن منافع الطلوع والغروب » ان يصل التأثير الى جميع جوانب الارض

تقدر الامكان ثم ان الارض عنصر ملون اغبر ليقف عليه النور المسخن
ولولا ذلك لامتتع التكون من شدة البرد والجود واما الافلاك فهي عديدة
الملون شفافة اذ لو كانت ملونة لوقف الضوء على سطوحها واشتد الحر بسبب
الانعكاس فيصير ذلك سببا لاحتراق العناصر *

(بالجملة) فالمقول لا تقف الا على القليل من اسرار المخلوقات فسبحان الخالق
المدير بالحكمة البالغة والقوة الغير المتناهية *

(الفصل الثامن عشر في بيان الحركة النفسانية التي للفلك)

(قال) في رسالة التحفة لما ثبت ان الحركة الفلكية نفسانية فنقول النفس
الفلكية ان تكون نباتية لمعينين *

(احدهما) ان النفس التي فيه ليست مبدأ للحركة النقلة *

(وثانيهما) ان الفلك غير مفتد ولا نام ولا مولد فلو كانت النفس النباتية
موجودة له لكانت معطلة ولا تعطل في الطبيعة * ولا حيوانية اما دراية
واما فعالة والدراية اما الحواس الظاهرة والحاجة اليها لاجل التوقي عن المضار
الخارجية والبدار الى المنافع الخارجة الواقعة بحسب الحس وهذه المعاني غير
متقررة في الجوهر الفلكي فاذا لو كانت له الحواس الظاهرة لكان وجودها
فيه معطلا واما الحواس الباطنة فمن الظاهر ان وجودها متعلق بسبق
الاولى فاما توجد الاولى لم توجد هي ونمى بالاولى الحواس الظاهرة *

(واما القوة الفعالة) الموسومة بالشوقية فانها متعلقة بافعالها بالتخييل والحس
المشترك وقد بينا خلو الجوهر الفلكي عنها فاذا وجودها في الجوهر الفلكي
معطل فهي اذا غير موجودة فيه فيبقى ان النفس الفلكية هي النفس الناطقة *

(وقال) في الفصل الرابع من تاسعة الهيكل الشفاء واما النفس المحركة فانها

(الفصل الثامن عشر في بيان الحركة النفسانية التي للفلك)

قد تبين لك جسمانية متغيرة وليست تجردة عن المادة بل نسبتها الى الفلك
نسبة النفس الحيوانية التي لنا الينا وهذا الكلام ذكره في النجاة والاشارات
ايضاً ولا شك ان ين الكلايين تناقضا ولما ان الحق اي القولين فسيأتي في
علم النفس *

(واما بيان) انه ليس في جوهر السماوات شهوة او غضب ففقد قال
الشيخ ان الفلك لا يستحيل الى حالة غير ملائمة فيرجع الى حالة ملائمة
فيلتذ او يتنفر من تخيل له فيغضب فهذا هو القدر الذي قاله ويجب ان يتفكر
في تقريره وتحقيقه *

(الفصل التاسع عشر في كيفية تحريك الفلك المحيط للفلك المحاط به)
(ذكروا) ان ذلك على وجهين (احدهما) اختلاف مراكزهما فيكون
الداخل في جانب من الخارج حتى يكون مركز الداخل بمنزلة جزء من
الفلك الخارج فينتقل بانتقاله ضرورة *

(وثانيهما) ان السطح المقعر من الفلك الخارج مكان لما يحويه من الفلك
الداخل فيتثبت المحوى به فيلزم قطباه جزئين من الحاوى طبع الكونه مكانه
فينتقل بانتقاله فهذا ما قالوه *

(ولا يجنبني) هذا الوجه الاخير لان الفلك جسم متشابه الاجزاء فجميع
ما يفرض فيه من النقط تكون متشابهة فنسبة كل نقطة تفترض في المحوى الى
كل نقطة تفترض في الحاوى نسبة واحدة فيستحيل ان يكون شيء من النقط
المفترضة في المحوى متشابهاً بنقط معينة من الحاوى وطالباً لها بعينها دون
سائر النقط *

(والمعجب انهم) بنوا بيان صحة الحركة على جرم الفلك على ذلك فانهم قالوا

لما ثبت ان الفلك متشابه الاجزاء وكل جزء منه يلاق شيئا امكن للجزء الآخر ان يلاق ذلك الشيء وذلك يقتضى صحة الحركة عليه فاذا كان هذا قولهم ومذهبهم فكيف زعموا الآن ان النقطة المعينة من الفلك المحوى تطلب نقطة معينة من الحاوى دون سائر النقاط فظهر ضعف هذا الكلام (واعلم الاولى) ان يجمل السبب في ذلك نفسانيا لاجسائيا وهو ان النفس التى للجرم الاقصى اقوى من نفوس سائر الافلاك فلا جرم كما قويت على تحريك فلكها قويت على تحريك ما فى جوف فلكها وذلك لقوتها واستعلائها على سائر النفوس وبالله التوفيق *

❦ الفصل العشرون فى ان الافلاك كرية الشكل ❦

(المعتمد) فيه ما ذكرنا انها بسيطة وبيننا ان الشكل البسيط الكرة ومما يقوى الاحتجاج به في ذلك ان الفلك الاقصى لو كان مضلعا لكان عند حركته تخرج تلك الزوايا من احيازها فتبقى تلك الاحياز خالية والخلاء محال واما الفلك الذى فى داخله فلو كان مضلعا لزم وقوع الخلاء فى داخله بالوجه الذى ذكرناه ولو كان بيضيا او عدا سيرا لكان اذا فرضنا حركته البيضية على قطره الاقصر او حركته المدسية على قطره الاطول لزم وقوع الخلاء وذلك محال *

(ومما قيل) فيه من الالقائيات ان اليق الاشكال بالجرم السماوى هو الشكل الكرى لانه اقدمها بالطبع واتمها بالذات واحوطها بما يحويه واحكمها فى القوام اما تقدمه على سائر الاشكال بالطبع فلان احاطته بما يتشكل به تكون بالوحدة التامة واحاطة الاشكال الاخر بما يتشكل بها تكون بالكثرة اعنى الاضلاع والزوايا ولا شك ان الوحدة متقدمة على الكثرة واما اتميته بالذات فلانه ذو مبدء محدود وهو المركز وذو غاية محدودة وهى المحيط وذو واسطة محدودة

(الفصل العشرون فى ان الافلاك كرية الشكل)

وهي البعد بينهما وهو بحيث متى زيد عليه او نقص منه لم يكن كريا وليست الحال في الاشكال الاخر كذلك واما احاطته لما يحويه فلانه يشتمل على كل شئ وجد قطره مساويا لقطره ولن يشتمل عليه شئ مما هو مساو له في المقدار واما احكام قوامه فلان سائر الاشكال ينحل الى المثلث والمثلث ينحل الى سائر المثلثات والدائرة لا تنحل الى شكل ولا ينحل اليها شكل واذا ثبت هذا وجب ان يكون الجرم السماوي الذي هو اكمل الاجسام مختصا بهذا الشكل الذي هو اشرف الاشكال وهذه حجة قناعية ما بها بأس (فليكن) هذا آخر كلامنا في الاجرام الفلكية وبالله التوفيق *

(القسم الثاني في الكلام على الاجرام المنصورية * وفيه ثلاثة عشر فصلا)

﴿ الفصل الاول في ترتيب العناصر ﴾

(اقرب الاجسام) الى الفلك النار وهي محيطة بالهواء والهواء محيط بالماء والماء محيط باكثر الارض والارض في وسط العالم * والذي يدل على ان العنصر الملاصق للفلك هو النار وجهان *

(الاول) ان الخلاء محال كما مضى فاذا الفلك يتحرك على جسم وطول محالته يوجب سخونة ذلك الجسم ثم لا وقت الا وقد تقدمت اوقات غير متناهية والجسم البالغ في السخونة هو النار فاذا العنصر الملاصق للفلك هو النار *

(الثاني) ان الشهب لا شك انها اجسام محترقة فلا بد وان يكون في الجو العالي هواء محرق وذلك هو النار *

(واما الجسم) الذي هو في غاية البعد من الفلك فهو في غاية البعد عن وصو تأثير حركته اليه فيكون ساكنا جامدا وذلك هو الارض (ولا نأري) نصف الفلك ابدا طالما لو كانت الارض في جانب من جوانب الفلك لما كان كذلك * (واذا)

(القسم الثاني في الكلام على الاجرام المنصورية) (الفصل الاول في ترتيب العناصر)

(واذا ثبت ذلك) فنقول الهواء الذي يقرب جدا من القلك اذا صار نارا فالهواء الذي لا يكون شديد القرب منه لا يتسخن في غاية السخونة فذلك هو الهواء ومما لا شك فيه ان الماء طاف على الارض وراسب تحت الهواء فلما ان مكان عنصر الماء تحت مكان عنصر الهواء ثبتت بهذه الجملة الترتيب الذي ذكرناه *

(وبالحري) ان يكون كذلك لان النار لو كانت في حيز آخر لكان الجسم الذي يقرب من القلك يصير ايضا نارا وكان يصير عنصر النار زائدا على سائر العناصر وكان يحلها او يفسدها (ثم ان) المجاور لكل جرم يجب ان يكون ملائما له والهواء ملائم للنار برقته وحرارته ثم الماء ملائم للهواء برقته ولطافته وملائم للارض ببرودته فعلى هذا العناصر المتناسبة متجاورة والمتضادة مثل النار والماء والهواء والارض متباعدة وكل ما كان اللطف فهو الى القلك اقرب وما كان منها اكثف فهو عنه ابعد فهذا هو الرصف المحكم الذي عليه الوجود *

(الفصل الثاني في الرد على من جعل النار في وسط العالم) *

(من الناس من زعم) ان حيز النار وسط العالم لان النار اشرف من الارض فكونها مضيئة لطيفة حسنة اللون وكون الارض كشيعة مظلمة قبيحة اللون وحيز الارض يجب ان يكون اشرف الاحياز فخير النار اذا اشرف والوسط اشرف الاحياز فالنار اذا في الوسط *

(وجوابه) ان امثال هذه الحجج ليست برهانية بل هي من الاقناعيات الضعيفة جدا ومع ذلك فنحن نجيب عنها بمثلها *

(فنقول) اولاً لا نسلم ان النار اشرف من الارض مطلقاً بل النار ان ترجعت على الارض باللطافة والضوء والحسن فالارض راجحة عليها بأمر أربعة

(الاول) ان النار مفرطة الكيفية مفسدة والارض معتدلة غير مفسدة (الثاني)
ان النار لا تبقى في المساكن الغريب مثل ما تبقى فيه الارض فان النار في الحال
تتفرق وتفسد وبالجملة تغيب عن الحس (الثالث) ان الارض حيز الحياة والنشوء
للنبات والحيوان والنار مضادة لذلك (الرابع) ان الحس البصرى اذا استحسن
النار فليس سم ما يقول الحس اللمسى (ثم وان سلمنا) ان النار اشرف من الارض
وان الاشرف يقتضى ان يكون حيزه اشرف وان الاشرف يقتضى التوسط
لكنه انما يقتضى التوسط الشرفى واما التوسط المقدارى فلاشرف له واذا
جعلنا النار ملاصقة للاجرام الفلكية لكانت متوسطة بين الاجرام العنصرية
وبين الاجرام الفلكية فهذا يحصل الشرف فى الوسط مع ان الامر يكون
على ما قلناه *

﴿ الفصل الثالث فى بيان سكون الارض وحركتها ﴾

(من الناس) من جعل الارض متحركة ومنهم من جعلها ساكنة اما الذين
يجعلونها متحركة فمنهم من جعلها متحركة على الاستقامة اما هابطة واما صاعدة
ومنهم من جعلها متحركة بالاستدارة وجعل الفلك واقفا ساكنا وزعم
ان الشمس والكواكب تشرق عليها وتغرب بسبب اختلاف محاذة اجزاء
الارض المتحركة بها وان كانت هى ساكنة لا تشرق ولا تغرب *
(والذى يدل) على بطلان حركتها بالاستقامة وجها *

(الاول) انا اذا رميتم المدرة الى فوق فاتها تعوذ وتصل اليها ولو كانت
الارض صاعدة لما احتاجت المدرة الى العود لان الارض كانت تصل اليها
ولو كانت الارض هابطة لما وصلت المدرة اليها لان حركة الاثقل اسرع
والسريع لا يدرك الاسرع *

(والثاني)

(المصل الثالث فى بيان سكون الارض وحركتها)

(والثاني) انهم لو كانت صاعدة لكان كل يوم اقرب الى الفلك فكان يجب ان يزداد اعظم الكواكب كل يوم في حسنا لانا كل يوم نصير اقرب اليه ولو جب ان يكون المرئي لنا من الفلك كل يوم اقل مما كان مرئيا لنا من الفلك بالامس لانا كل يوم نصير اقرب منه ولو كانت هابطة لكان الا مر بالمعكس وكان صغر الكواكب كل يوم ازيد في حسنته لو كان المرئي كل يوم من الفلك اعظم *

(والذي يدل) على بطلان حركتهم بالا استدارة وجهان *

(الاول) ما شاهد من ان اجزاء الارض فيها ميل مستقيم وقد بينا ان كل ما فيه ميل مستقيم فلا يكون فيه ميل مستدير *

(الثاني) انه لو كان الامر كذلك لوجب في المدرة ان لا تنزل على عمود البتة بل كان لابد من ان تنزل منحرفة ولكانت المدرة تتأخر عن المحاذاة ولما كان بعد مسقط السهم المرمى الى المشرق من الرامي كبعد مسقط السهم المرمى الى المغرب *

(واما القائلون بسكون الارض) فمهم من جعلها غير متناهية من جانب السفلى بوذا كان كذلك لم يكن لها محيط فلا تنزل والوجه في ابطال ذلك بيان تناهي الاجسام *

(ومهم من) سلم كونها متناهية وهو لاء فريقان فمهم من زعم انه ليس شكلها الكسرة ومهم من سلم ذلك فاما الاولون فهم فريقان (الاول) زعم ان حدة الارض فوق وسطها اسفل وذلك السطح موضوع على الماء والهواء ومن شأن الثقيل اذا أبسط ان يندغم على الماء والهواء مثل الرصاصة فانها اذا سقطت طفت على الماء وان جمعت رسبت وهذا باطل من وجوه ثلاثة *

(واحد) انكم لما جعلتم سبب وقوف الارض قيام جسم آخر تحتها فان كان

السبب في قيام ذلك الجسم تحتها قيام جسم آخر تحت ذلك الجسم لزم التسلسل وهو محال وان لم يكن كذلك بل سبب قيامه هو نفس طبيعته فلم لم يقل في الارض كذلك *

(وثانيها) ان انبساط الارض من ذلك الجانب ليس طبيعيا لها بل ثبت ان شكل البسيط هو الكرة فذلك الانبساط عارض غير لازم وكان من الممكن ان لا يوجد وبتقدير ان لا يوجد كيف كانت حال الارض في حركتها او سكونها فان حركتها دائما محال لتناهي الجهات فلا بد من سكون وحينئذ لا يكون ذلك السكون لاجل العلة التي ذكرها واذا جاز ذلك فليكن السكون الحاصل الآن لا للعلة التي ذكرها *

(وثالثها) وهو ان احتقان الهواء في الارض لا يكون طبيعيا بل هو عرضي مو حينئذ يعود الكلام المذكور *

(والفريق الثاني) زعموا ان حدة الارض اسفل وسطها فوق وهو الذي علينا وهو يبطل ايضا بما مضى *

(واما الذين) يسلّمون كونها كرة فهم فريقان (الاول) من جعل سبب سكونها جذب الفلك لها من جميع الجوانب ويفرض منه ان لا يكون انجذابها الى احد الجوانب اولى من انجذابها الى الجانب الآخر فيلزم ان وقف في الوسط كما يحكي عن صنم حديد في بيت مقناطيسي الجوانب فانه وقف في الوسط لتساوي الجذب من كل جانب (وذلك باطل) من وجهين *

(الاول) ان الاضغر اسرع انجذابا الى الجانب من الاكبر فبالمدرة لا تنجذب الى الفلك بل تنهرب عنه الى المركز *

(الثاني) ان الاقرب اولى بالانجذاب من الابد فالمدرة المقدوقة الى فوق

اولى بالانجذاب على اصلهم فكان يجب ان لا تعود *

(الثاني) من جعل سبب سكونها دفع الفلك بحركته لها من كل الجوانب كما اذا جعل شيء من التراب في قنينة ثم ادير القنينة على قطبها ادارة سريعة فانه يعرض وقوف التراب في وسط القنينة لتساوى الدفع من كل جانب وهذا ايضاً باطل من وجوه خمسة *

(الاول) ان الدفع اذا كانت قوته هذه القوة فما باله لا يحس به مع ان قوته هذه القوة *

(الثاني) ما بال هذا الدفع لا يجعل حركة الرياح والسحب الى جهة بينها *

(الثالث) ما باله لم يجعل انتقالنا الى المغرب اسهل من انتقالنا الى المشرق *

(الرابع) يجب ان يكون بالثقل كلما كان اعظم ان تكون حركته ابطاً لان اندفاع الاعظم من اندفاع ابطاً من اندفاع الاصغر *

(الخامس) يجب ان تكون حركة الثقل النازل من الابتداء اسرع من حركته عند الانتهاء لانه عند الابتداء اقرب الى الفلك (فهذا ما قيل) من الوجوه الفاسدة وابطالها *

(ثم الوجه المشترك) في ابطالها ان نقول ان جميع ما ذكرتموه من الجذب والدفع وانسباط احد الجانبين وانحدابه امور عارضة وغير طبيعية ولا لازمة للماهية فيصح فرض ماهية الارض عارية عنها فاذا قدرنا وقوع الممكن فاما ان تحصل الارض في حيز معين او لا تحصل في حيز معين بل اما ان تحصل في كل الاحياز او لا تحصل في شيء من الاحياز وهذا ظاهر الفساد فبقى الاول وهو ان تختص الارض بحيز معين ويكون ذلك الاختصاص لطبيعتها المخصوصة ويكون حينئذ سكونها في ذلك الحيز لذاتها لا لسبب منفصل

فقد عقل سكون الارض في حيز معين لا بسبب آخر واذا عقل ذلك فليقل
في اختصاصها بالمركز كذلك ايضا *

﴿ الفصل الرابع في كيفية كون هذه العناصر ثقيلة وخفيفة ﴾

(ان كان المراد) بالثقل والخفة الطبائع الموجبة للميل السفلى والميل المصعد
فهذه العناصر تكون ثقيلة وخفيفة ابدا وان كان المراد بهما لا الطبيعة بل الميل
السفلى والمصعد كانت هذه الاجسام في احيائها الطبيعية لاثقيلة ولا خفيفة
لما عرفت في باب الثقل والخفة ان هذا الميل لا يوجد بالفعل في الجسم عند
ما يكون الجسم في حيزه الطبيعي ولكن الاجسام متى كانت خارجة عن احيائها
الطبيعية كان بعضها ثقيلا وبعضها خفيفا وان كان المراد بهما لا الميل الطبيعي مطلقا
بل الميل حالة ما يكون فاعلا للحركات الصاعدة او الهابطة لم تكن الاجسام
عند خروجها عن احيائها الطبيعية مطلقا ثقيلة او خفيفة بل عندما لا تكون
ممنوعة عن الحركات فهذا تفصيل لا بد منه لثلايقم الغلط *

﴿ الفصل الخامس في اختلاف الناس في سبب حركة العناصر ﴾

(الناس ذكروا) في ذلك وجوها خمسة *

(الاول) الاجرام كلها يقال طالبة للمركز ولكنها متفاوتة في الثقل ولكن
الاثقل يسبق ويضغط الاخف الى فوق حتى يتمد له الاستقرار في السفلى
وهذا باطل بوجهين (اما اولاً) فلان انضغاط الاعظم ابطأ ونحن نرى
ان حركة النار العظيمة الى العلوليسست ابطأ من حركة النار الصغيرة (واما ثانياً)
فلان المندفع كلما بعد عن المبدء ذهب سرعته وهاهنا ليس كذلك *

(الثاني) ان المقل هو يخال الخلاء والمرسب هو لا يخال الخلاء وهذا باطل
لان الجسم الذي يتخلله الخلاء لا بد وان تكون فيه اجزاء لا يتخللها الخلاء وتلك

الاجزاء

(الفصل الرابع في كيفية كون هذه العناصر ثقيلة وخفيفة)

(الفصل الخامس في اختلاف الناس في سبب حركة العناصر)

الاجزاء صاعدة وليس صعودها بسبب تخلل الخلاء *

(الثالث) ان المقل هو اللين والمهبط هو الصلابة وهو باطل لانه يلزم ان يكون الحديد والحجرا ثقل من الذهب والزيق *

(الرابع) ان تحدّد الزوايا هو مبدء الحركة للاشكال المتحددة الى فوق لسهولة الخرق والتمسك من النفوذ وان انقراج الزوايا واستعراض السطوح هو السبب في الثقل وهو باطل لان تحدّد الاشكال معين على سهولة الحركة ولكنه لا يكون سببا لحصولها كما ان حدة السيف لا تكون علة لحصول القطع بل لابد من قاطع نعم هي علة لسهولة القطع *

(الخامس) ان الخلاء يجذب الاجسام الى نفسه جذبا يسبق بالاثقل فالاثقل ثم يحيط به الاخف فالاخف وهو فاسد لما ثبت في باب الخلاء ان الخلاء لو كان فليس له جذب للاجسام *

(واذا بطلت) هذه المذاهب فالحق ما قدمناه من ان لكل واحد من هذه العناصر حيزا طبعيا فاذا فارقت احيازها القاسر فعند زوال ذلك القاسر تعود بطباعها الى احيازها الطبيعية *

(الفصل السادس في سبب رسوب بعض الاجسام في الماء وطفو بعضها)
(اعلم) ان كل جسم فاما ان يكون المساوي منه الماء في الحجم مساويا له في الثقل واما ان يكون اقل منه واما ان يكون اخف منه فان كان مساويا للماء فاذا التى شيء منه في الماء اخذ ذلك الشيء من الحيز بقدر ما يأخذه ما يساويه في الحجم من الماء وذلك الجسم يعرض له ان لا يرسب في الماء لانه ليس اقل من الماء ولا يطفو عليه ايضا لانه ليس اخف بل يجب ان ينزل فيه حتى ينطبق سطحه الاعلى على السطح الاعلى من الماء واما اذا كان المساوي للماء في الحجم از مد منه

(الفصل السادس في سبب رسوب بعض الاجسام في الماء وطفو بعضها)

في الثقل فذلك الشيء يعرض له ان ينزل واما اذا كان اخف من الماء فإنه ينزل في الماء مقدار يكون ملؤه من الماء مساوياً لذلك الشيء في الثقل ثم انه يبقى الباقي خارجاً عن الماء فيكون نسبة ما بقي خارجاً من ذلك الشيء الى ما دخل في الماء كنسبة فضل ثقل الماء الى ثقل ذلك الشيء *

(الفصل السابع في الرد على من زعم ان احدى هذه الاربعة هو الاصل)

(ويجب) ان يعلم ان الاجسام الصلبة مثل الخشبة والجمدانما تكون اخف من الماء لما يتخللها من الهواء فاذا كانت الخشبة في الهواء لم يكن للهوائية التي فيها ميل البتة فلم تكن فيه مقاومة للارضية والمائية التي فيه فغلبت تلك بميل الموجود بالفعل فاذا حصل في الماء انبعث الميل الطبيعي للهواء الى فوق فان قوي وقاوم وقع الخشب الى فوق وان عجز اذ عن اللبوط قسرا والنعام والرصاص المنبسطة انما لا ترسب لانها تحتاج ان يتنحى من تحتها هواء او ماء كثير وذلك لا يطعمها فان اجتمعت كان ما تحتها مما تدفعه اقل وثقلها المنحى على ذلك القدر اكثر من ثقل ما ينخص مثله من المنبسط الرقيق فهذا هو السبب في طفوء بعض الاجسام في الهواء والماء ورسوب بعضها فيهما *

هو الفصل السابع في الرد على من زعم ان احدى هذه الاربعة هو الاصل وان غيره انما حدث لاستحالة فيه *

(احتجوا) على صحة مذهبهم بان قالوا المارأينا الاشياء الطبيعية يتغير بعضها الى بعض وكل متغير فانه شيئاً ثابتاً في المتغير وهو الذي يتغير من حال الى حال فيجب ان يكون لجميع الاجسام الطبيعية شيء مشترك محفوظ وهو عنصرها *

(ثم منهم) من جعل الاصل هو الماء لان العنصر يجب ان يكون مطاوعاً للتشكيل حتى يتكون منه غيره وتلك المطاوعة بالرطوبة وارطب الاجسام هو الماء *

(ومهم) من جعل الاصل هو الهواء لان الرطوبة بمعنى قبول الاشكال فيه

آتم ممانى الماء *

(ومنه) من جعل ذلك الاصل هو الارض لاجل ان الكائنات انما تكون عليها وتستقر فيها *

(ومنه) من جعل ذلك الاصل هو النار بوجهين (اما اولاً) فلا اعتقاده ان الافلاك والكواكب نارية لكونها مضيئة فاستعظم مقدار النار حينئذ بالنسبة الى سائر العناصر فحكم بان الجرم الاكبر مقداراً هو الاولى بان يكون عنصراً (واما ثانياً) فلانه لا جسم اصرف في طبيعته من النار وما الهواء الا نار مفترقة ولا الماء الا هواء مكثف *

(ومنه) من جعل الاصل هو البخار لانه كالمتوسط بين العناصر الاربعة وبسبب ازدياد لطافته يصير هواء او نار او بسبب ازدياد كثافته يصير ماء او ارضاً *

(ومنه) من جعل العنصر الاول هو الارض والنار لوجهين (اما اولاً) فلان حركات الاجرام العلوية اما الى المركز واما عنه والبالغ في هاتين الحركتين الارض والنار فهما العنصران (واما ثانياً) فلان سائر العناصر ينحل اليهما وهما لا ينحلان الى شئ آخر فاما الهواء الانار فآخرة وما الماء الارض متحللة سيالة خالطتها نارية *

(ومنه) من جعل العنصر هو الارض والماء لان المركب لا يتكون الا اذا كان قابلاً للشكل وحافظاً له واليابس اذا تخمر بالرطب استفاد المركب من اليابس حفظ الشكل ومن الرطب قبوله *

(واما جمهور الحكماء) فانهم اتفقوا على ان هذه الاربعة كل واحد منها اصل مستقل بنفسه واحتجوا عليه بانه قد ثبت ان كل واحد من هذه الاربعة قد يتغلب

الى الآخر والاخر ينقلب اليه فليس بان يكون احدهما اصلا والاخر فرعا
اولى من العكس وكذلك المركبات محتاجة اليها باسرها الماسية في بيانها واذا
لم يكن بينها تقدم وتأخر لا في ذواتها ولا في النسبة الى تركيب المركبات عنها
لم يكن لإحدهما تقدم على الآخر فهي سواء في الرتبة والدرجة وذلك هو
المطلوب *

(والذي احتجوا به) من انه اذا انقلب كل واحد منها الى غيره فلا بد من
شيء مشترك فذلك حق ولكن لم لا يجوز ان يكون ذلك المشترك هو الجسم
فانه يكون موردا لهذه الصفات المتعاقبة والصور المتلاحقة وهو محفوظ الذات
باق معها باسرها *

(واعلم) ان من الناس من زعم ان هذه العناصر انما تتركب من اجسام غير قابلة
للانفصال والتقطع وتلك الاجسام هي العناصر لهذه الاربعة *

(والذي نقوله) في ابطال ذلك ان كل واحد من تلك الاجزاء اما ان يكون
قابلا للتقطيع والتفريق اولا يكون قابلا لذلك والقسم الثاني قد ابطالناه في
الباب الاول فبقى ان يكون كل واحد من تلك الاجزاء قابلا لذلك *

(فنقول) ان تلك الاجزاء اما ان تكون مختلفة الطبائع اولا تكون فان لم تكن
استحال ان يفعل البعض عن البعض فلا تحدث عند اجتماعها الكائنات المختلفة
الطبائع واما ان كانت مختلفة الطبائع كما يقوله اصحاب الخليط فاما ان يصح
على تلك الطبائع الكون والفساد اولا يصح والقسم الثاني قد بطل لما بينا ان
الحار يمكن ان يصير باردا والبارد يمكن ان يصير حارا والماء يمكن ان يصير
نارا والنار يمكن ان تصير ماء واذا كان الامر كذلك بطل قول من يقول
بان هذه العناصر مركبة من اجزاء غير متجزية وبطل قول من يقول بالخليط

وثبت ان الجسم له ذات وحقيقة وانه قابل للانقسام ابداء وانه ليس مركبا من الاجزاء الغير المتجزية وان ذلك الجسم مورد لهذه الصورة اعى النارية والمائية والهوائية والارضية فانه ليس لشيء من هذه الصور تقدم بالذات على الاخرى واما انه ليس لشيء منها تقدم على الاخرى في تكون المركبات عنها فذلك مما لا بد من اثباته *

﴿ الفصل الثامن في بيان اسطقسية هذه الاربعة ﴾

(وذلك) من طرق ثلاثة (الطريقة الاولى) طريقة الاطباء وهي انهم يشبتون ان في البدن جوهر ا مائيا وجوهر ا ارضيا بطريقتين ويشبتون ان فيه جوهر ا هوائيا وجوهر ا ناري بطريقتين آخرين اما الطريقتان الاولان الدالان على ان في المركبات جوهر ا مائيا وجوهر ا ارضيا فاحدهما اعتبار التركيب والثاني اعتبار التحليل اما اعتبار التركيب فهو ان البدن مركب من الاعضاء المتشابهة وتكون الاعضاء المتشابهة اما ولافن المني ويعد ذلك فن الدم والمني متكون من الدم فالانسان اذا متكون من الدم والدم من الغذاء والغذاء اما حيوان واما نبات والحيوان حال بدنه كحال بدن الانسان فاذا اكلا ينتهي الى النبات وظاهر ان قوام النبات بالارض والماء واما اعتبار التحليل فهو اننا اذا اخذنا عضوا من الاعضاء المتشابهة وقطرناه في القرع والانيق فميز منه جوهر مائي وجوهر ارضي وذلك يدل على انها كانا موجودين فيه *

(واما الطريقتان الآخرا) الدالان على ان في البدن جوهر ا هوائيا وجوهر ا ناري فالاول ان نقول ان البدن يتألم من الحرارة والبرودة اذا افرطتا والتألم احساس بالمتألم « والمتألم هو المتغير عن الحالة الطبيعية فاذا فرضنا ان البدن كله من الجوهر البارد فاذا اورد عليه من الخارج جوهر بارد

« بالمتألم »

فالبارد الخارج اما ان ينقص برده عن برودة البدن او يزيد عليها او يكون مساويا لها اما النقصان فظاهر البطلان واما الزيادة فباطلة لان البدن لما كان كله من الجوهر البارد لم تكن طبيعته مغلوبة بضد وكل ما كان كذلك وجب ان يبلغ الى النهاية الممكنة في البرد ومتى كان كذلك استحال ازدياد تلك البرودة بسبب خارجي فاذا كان البدن كله من الجوهر البارد لما تغير عن مجراه الطبيعي بسبب البارد الوارد فكان يجب ان لا يتألم بذلك لكنك قد عرفت ان سوء المزاج نفسه مؤلم فوجب ان يقال ليس البدن كله من الجوهر البارد بل فيه جوهر حار فاذا وصل البارد اليه غيره عن مجراه الطبيعي فحصل التألم *

(الثاني) ان الارضى والماء اذا اختلطا فلا بد من حرارة منضجة طابخة فذلك المركب فذلك اذا القينا البذر في ماء او راب بحيث لا يصل اليه الهواء وحر الشمس فسد ولا يخلو اما ان يكون في المركب جسم ناضج بالطبع اولا يكون فان كان فهو الجزء الناري وان لم يوجد فيه ذلك لم يكن المركب متسخنا لطبعه بل ان تسخن كان تسخنه عرضيا فاذا زال ذلك التسخن العرضي لم يكن الشيء حارا في طبعه ولا في كيفيته فكان باردا مطلقا لكن من الادوية والاعذية ما يكون حارا بالطبع مع انها باردة الملمس فلمنا ان حرارتها انما كانت لاجل ان فيها جوهر حارا بالطبع لكن ذلك الجزء لما صار مغلوبا بالضد لم يظهر عن طبيعته تلك الكيفية فاذا بقي البدن صار ذلك الجزء في طبعه اقوى قواضت عنه تلك الحرارة (ثبت) ان البدن مركب من الجواهر الاربعة *

(الطريقة الثانية) التي ذكرها الشيخ في الشفاء وهي ليست بحجة رهاية بل

باب الاستقراء ونحن نذكر حاصلاً فنقول الاسطقس اما ان
واحد او اكثر من واحد والاول باطل لان المركب دائماً يحصل
مال بعض اجزائه عن بعض والفعل والانفعال لا يكونان الا بقوى
فلا بد من اجسام حاملة لتلك القوى المتضادة فلا سطقس ليس
دليل هاهنا اسطقسات وهي اما ان تكون متناهية او غير متناهية
الاخير ايضاً باطل فالاسطقسات متناهية العدد ولها صور يصدر
بما بينها فعل وانفعال ثم لما كان المطلوب اسطقسات هذه الاجسام
موجة ان تكون الكيفيات التي تخصها كيفيات محسوسة والكيفيات
مقسمة لقسامها بحسب اقسام الحواس لكن الكيفيات التي يحس بها البصر
نحو السمع كالاصوات او الشم كالروائح والذوق كالطعوم ليست
كيفيات الموجودة في البسائط بل هي انما توجد في المركبات ويدل
على الاستقراء الصناعي (واما الكيفيات الملموسة) فاما ان يحس باللمس
ساساً اولياً او احساساً ثانوياً اما التي يحس بها احساساً ثانوياً فليس
كل والثقل والخفة اما الشكل فالطبيعي هو الكرة وهي مشتركة بين
الكلها وبتقدير ان لا يكون ذلك الشكل مشتركاً فالشكل لا يصلح لان
به فعل وانفعال من حيث انه غير قابل للاشد والاضعف على ما بينا
فيه وسط بين الطرفين واما الثقل والخفة فهذه بينهما انهما توجبان تباعد
حد منهما عن الآخر وبتقدير ان لا تقتضيا ذلك فانه لا يحصل بسببهما
تفاعل بل لا تأثير لهما الا في تحريك محالهما الى امكنتهما التي تخصهما
الكيفيات الملموسة التي يحس بها اولاً فهي هذه الحرارة والبرودة
وبه واليوسة واللطافة والغلظ والزوجة والمهاشة والجفاف

والبلبة والصلابة واللين والخشونة والملاسة اما اللطافة فقد يعنى بها قبول
القسمة الى اجزاء صغار جدا وظاهر انه لانفع لذلك في الفعل والانفعال
وقد يعنى بهارة القوام وذلك يفيد الاستعداد لحصول الانفعال اذا وجد
الفاعل ولا يفيد حصول الانفعال والكثافة تقابلها واما الزوجة فهي كيفية
مزاجية فانك اذا اخذت ترابا وماء وجهدت في جمعهما بالدق والتخمير
حدث لك جسم سهل تشكيله باي شكل تريدو يصعب تفريقه وهو الجسم
اللزج والمهش هو الذى يقابله وهو الذى يصعب تشكيله ويسهل تفريقه
وذلك لغلبة اليابس عليه واما المبتل فهو المرطب برطوبة غريبة والجاف بازائه
فان جرى بين المبتل والجاف فعل فذلك لما فيهما من الرطب واليابس واما
الصلابة واللين فهما ايضا كقيمتان مزاجيتان لان اللين هو الذى يقبل الغمز
الى باطنه ويكون له قوام غير سيال وينتقل عن وضعه ولا يقبل امتداد اللزج
ولا يكون له سرعة تفرقه وتشكله فيكون قبوله للغمز لما فيه من الرطوبة
وتماسكه من اليابوسة واما الملاسة فمنها هو طبيعي لكل جسم بسيط وذلك
لوجوب كونه كرة ومنها ما هو غير طبيعي وهو في الجسم الذى يكون تماسه
سهلا وذلك يتبع رطوبة الشئ والخشونة ما يقابل ذلك وهي تابعة لليبوسة
ولما ثبت بالاستقراء ان الفعل والانفعال انما يجريان بين الاسطقات باعتبار
الكيفيات الملموسة وثبت بالاستقراء ان الكيفيات الملموسة هي التي
عددها وثبت بالاستقراء ايضا ان ما عدا الحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة لا يصلح لذلك ثبت ان الاسطقات انما يفعل بعضها في البعض
بواسطة هذه الاربعة ثم قد عرفت فيما مضى حقيقة كل واحد من هذه الاربعة
وعرفت انهما ذاتان للحرارة والبرودة انهما فاعلتان والرطوبة واليبوسة

أهما منفعلتان *

(فنقول) هذه الكيفيات الاربعة تتركب منها اربع مزاجات صنيحة الحار اليابس والحار الرطب والبارد اليابس والبارد الرطب ثم انالانجدجسما يكون حارايابسالطبعه الاالنارولا حارارطبالطبعه الاالهواءولا باردارطبالطبعه الاالماء ولا باردايابسالطبعه الاالارض فلاجرم حكمنا بان هذه الاربعة اسطقسات المركبات فهذا آخر هذه الطريقة *

(واعلم) ان الكلام فيها يقع في ثلاث مقامات (الاول) ان يبين ان الكيفيات الاولى للاسطقسات هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة *
(والثاني) ان يبين ان الازدواجات الحاصلة من هذه الاربعة اربعة لا تزيد ولا تنقص *

(والثالث) ان يبين ان الازدواجات الاربعة حاصلة في الاجسام الاربعة التي هي النار والهواء والماء والارض (اما المقام الاول) فان مقدماته مبنية على الاستقراء (واما المقام الثاني) ففيه شكوك ثلاثة *

(الاول) وهو ان الاقسام الاربعة حاصلة بحسب القسمة العقلية فلم قلتم انها حاصلة بحسب الوجود (بيانه) انه ليس يجب ان يكون جميع ما يوجب القسمة ولا ينكره العقل في اول النظر حاضر افعسى ان لا يمكن ان يكون الشيء حارارطبا اوباردا يابسالا لان بداهة العقل وحدها تمنع من اجتماعهما ولكن لا مر ليس يعقل بداهة فانه ليس يمتنع في اول العقل ان يكون حارابالطبع في غاية الثقل حتى يقال ان من العناصر ما هو حار يابس خفيف ومنها ما هو حار يابس ثقيل ومنها ما هو حار رطب خفيف ومنها ما هو حار رطب ثقيل فلالم يلزم من اعتبار هذه الاقسام بحسب التقسيم اعتبارها بحسب الوجود فلم لا يجوز

ان يكون الامر كذلك فيما ذكرتموه *

(الثاني) انا سلمنا ان الحاصل بحسب القسمة حاصل بحسب الوجود لكن لم قلتم ان الحاصل بحسب القسمة تلك الاقسام الاربعة لا غير (وبيانه) ان الكيفيات الاربعة قابلة للاشد والاضعف فاذا يوجد في كل واحد منها ما يكون صرفا نارة وما يكون معتدلا اخرى واذا كان كذلك فيكون هناك حار وبارد صرفين ومعتدل بينهما وكذلك يوجد رطب ويابس صرفين ومعتدل بينهما ثم يكون الهواء رطبا معتدلا في الحار والبرد والنار حارا معتدلا في الرطوبة واليبوسة والارض يابسا معتدلا في الحرارة والبرودة وعسى ان يكون هاهنا عناصر اخر منها ما يكون باردا معتدلا في الرطوبة واليبوسة وحارا رطبا غير الهواء وكأ انه البخار وباردا يابسا غير الارض وكأ انه الجمد وحارا يابسا شديد اليبوسة وكأ انه الدخان *

(اجاب الشيخ) عن الشك الاول فقال ان اثباتنا وجود عناصر اربعة ليس الممول فيه كله على القسمة المجردة بل على قسمة يتبعها وجود والشئ اذا اورده العقل في القسمة ثم دل الوجود عليه لم يكن شئ اظهر منه وقد وجدنا الحار والبرد يلائمان للكيفيتين المنفصلتين فقد رأينا اليابس يتسخن ورأينا ما يتبرد وكذلك رأينا الجسم الرطب يتسخن ورأينا ما يتبرد فلم يكن اجتماع البرد مع الرطوبة واليبوسة واجتماع الحار مع الرطوبة واليبوسة مستكررا في التقسيم العقلي وفي الوجود المحسوس فلا جرم كانت الازدواجات ممكنة *

(واعلم) انا قد ذكرنا في باب الكيف ان اليابس عند الشيخ هو الذي يعسر قبوله للاشكال ويعسر تركه لما بعد القبول وعندنا انه الذي يعسر التصاقه بغيره ويسهل تفرقه فان اخذنا بتفسير الشيخ لم يستمر هذا الكلام لانا ان ندعى

مشاهدة جسم اجتمعت فيه الحرارة الطبيعية واليبوسة الطبيعية بالمعنى الذى ذكره واما ان ندعى مشاهدة جسم اجتمعت فيه الحرارة العرضية واليبوسة بالمعنى الذى ذكره (والقسم الاول) باطل فان لم نشاهد جسماء عسر القبول للاشكال الغريبة عسر الترك لها مع ان طبيعته تقتضى ان تكون حارة فان الجوهر البسيط الحار لطبعه هو النار والنار التى نشاهد ها ليست يابسة بالمعنى المذكور فنحن لم نشاهد الجمع بين الحرارة الطبيعية واليبوسة بالمعنى المذكور واذا لم نشاهد ذلك لم يبق الا مجرد التقسيم العقلي وانت معترف بان ذلك لا يدل على الوجود (والقسم الثانى) لا يدل على المطلوب فان اذا شاهدنا حجارة محماة فالحجر يابس بمعنى عسر قبوله الاشكال وعسر تركها وهو ايضا حار لكن حرارته غير طبيعية ولا يلزم من صحة اجتماعهما على هذا الوجه صحة وجودهما في الجسم الواحد بحيث تكونان طبيعيتين له الا ترى ان الحرارة والثقل اجتماعهما في الحجر ولا يلزم من اجتماعهما صحة اجتماعهما في الجسم الواحد بحيث يكونان طبيعيتين له فكذلك هاهنا فثبت انه متى فسر اليبوسة بعسر قبول الاشكال لا يمكنه ان يدعى مشاهدة حصولها مع الحرارة الطبيعية واما اذا فسرنا اليابس بالتفسير الذى اخترناه كانت المشاهدة دالة على اجتماع اليبوسة والحرارة لان النار المحسوسة يابسة بهذا المعنى وهو عسر الالتصاق بالغير وسهل التفرق وحار ايضا ولكن متى فسرنا اليابس بذلك وجب ان نفس الرطب بانه الذى يسهل التصاقه بالغير والهواء ليس رطبا بهذا المعنى فحينئذ لا يمكننا ان ندعى مشاهدة اجتماع الرطوبة بهذا المعنى مع الحرارة اجتماعا طبيعيا فحينئذ لا يبق في اثبات الجسم الحار الرطب الا التعميل على مجرد القسمة .

(واما الشك الثانى) فقد اجاب الشيخ عنه ايضا بان قال الاجسام البسيطة

تكون كيفية قوتها بالغة الا اذا وجد عائق وذلك لان ذلك الجسم قابل
للسخونة القوية فانه يمكن ان يتسخن بسبب خارجي سخونة قوية والقوة
المسخنة موجودة فيه والسخونة الفائضة عن تلك القوة مسخنة ايضاً فاذا
حصلت القوة المسخنة والسخونة المسخنة ايضاً في المادة القابلة للسخونة
من غير مانع وعائق وجب حصول السخونة فاذا الجرم البسيط الذي فيه
قوة مسخنة ويجب ان يكون في غاية السخونة *

(ثم سأل نفسه) فقال ان المادة وان كانت مستعدة فانها لا تخرج الى الفعل
الا عند قوة تقوى على اخراجها الى الفعل فاذا كانت القوة ليس لها ان
تسخن اكثر من حد لم يكف استعداد المادة *

(فاجاب بان قال) ان القوة اذا كان من شأنها ان تسخن ثم وجد القابل
المستعد بلا معاوقة استحال ان لا تسخن لان هذه القوة بمدان وجدت منها
السخونة لم يبطل عنها انها توجد السخونة فيما يقبل عنها التسخن كل وقت
ووجود ما يوجد من السخونة المقدرة لا يمنع القابل عن ان يكون قابلاً للسخونة
وكذلك السخونة الموجودة فيها من شأنها ان توجد السخونة في اي مادة
قابلة للسخونة تلافيها فاذا كانت المادة الخارجة تسخن عن تلك السخونة
فالمادة الملاقية اولى فوجب ان يحدث عن القوة في المادة بمد ما حدثت من
السخونة سخونة زائدة في طبائعها ان تقبلها وفي طباع القوة والسخونة ان
تحدثها لا من حيث هي زيادة اولية بل من حيث هي سخونة فان تلك الزيادة
سخونة لاشي آخر كما ان مسخناً آخر لو انضاف اليه لكان يفيد سخونة *

(ولقائل ان يقول للشيخ) انك قد اثبت في باب الحركة ان العرض الواحد
لا يمرض له الا شتداد والضعف فالسخونة القوية مخالفة للسخونة الضعيفة

فاما ان يكون كون السخونة قوية و صفا لازما لتلك السخونة اولا يكون لازما لها فان لم يكن لازما امكن ان تزول القوة عن تلك السخونة و يحصل الضعف فيها فالسخونة التي كانت قوية بعينها تصبح ضعيفة وذلك محال وان كانت قوة السخونة القوية ملازمة لها و ضعف السخونة الضعيفة ملازم لها فالمختلفان في الوصف اللازم مختلفان في الماهية فاذا السخونة القوية مخالفة في الماهية للسخونة الضعيفة *

(واذابت ذلك فنقول) لا يلزم من كون القوة مستقلة بافادة نوع ان تكون مستقلة بافادة شئ آخر يخالف الاول في الماهية فلي هذا من المحتمل ان تكون القوة الموجودة في الجسم البسيط قوية على افادة سخونة ضعيفة ولا تكون قوية على افادة سخونة قوية لما بينا ان القوى على ايجاد نوع لا يجب ان يكون قويا على ايجاد ما يخالف ذلك النوع بالماهية بل هذا على مذهبه الزم فان عنده الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فاذا كانت القوة افادت حداً من السخونة فلو افادت سخونة اخرى فالثانية اما ان تكون مساوية للاولى في الماهية او مخالفة لها في الماهية و الاول محال لاستحالة اجتماع المثليين و الثاني ايضا محال لاستحالة ان يصدر عن البسيط اكثر من نوع واحد و اما قوله بان السخونة الصادرة عن تلك القوة يجب ان تفعل سخونة اخرى فذلك في غاية البعد و الا لزم ان تصدر عن كل سخونة سخونة اخرى لا الى غاية فتكون في المحل الواحد سخونات غير متناهية وذلك محال و اما قوله بان تلك السخونة اذا كانت تسخن جسماً آخر تلاقى محلها فلتن كانت مسخنة لمحلها مع ان اختصاصها لمحلها اتم كان اولى فهو ايضا ضعيف لان من الجائز ان يكون شرط افادتها ان تكون في محل آخر اليس ان تلك السخونة قد تكون علة لسخونة مثله في محل

أخرو ان كانت ان لا تكون علة لسخونة مثلها في محل نفسها لا استحالة حصول المثلين وكذلك الصورة النارية قد تكون علة لحصول الصورة النارية في الجسم الذي يلاقى محلها وان استحال ان تكون علة لحصول تلك الصورة في محل نفسها لا استحالة حصول صورتين متماثلتين في محل واحد فلم لا يجوز ان يكون الامر في السخونة كذلك فظهر بهذا ضعف هذه الاجوبة المذكورة * (وعلى الحجة المذكورة شك آخر) وهوان الهواء جرم بسيط وطبعه يقتضى الحرارة والرطوبة ثم ان الهواء لا يكون في غاية الحرارة والا لكان ناراً فبطل ما ذكرتموه من ان القوة المسخنة في الجرم البسيط تقتضى السخونة في الغاية *

(اجاب الشيخ) باب طبيعة الهواء مقتضية لكيفيتين احدهما الرطوبة والاخرى الحرارة والرطوبة عاتقة عن كمال الحرارة فيه *

(ولقائل ان يعترض) على هذا الجواب من وجوه اربعة (الاول) انك اذا جوزت ان تكون الطبيعة البسيطة مبدءاً لكيفيتين تكون احدهما عاتقة عن كمال وجود الاخرى فقد تم المقصود من الشك اذ من المحتمل في كل بسيط يفرض ان تكون طبيعته مقتضية لكيفية تمنع عن كمال الكيفية الاخرى فمن المحتمل ان يكون هاهنا حار يابس معتدل فيهما لان طبيعته كما اقتضت الحرارة واليبوسة فقد اقتضت كيفية تمنع كما لهما و حار يابس قوي فيهما لان الطبيعة المقتضية لهما تقتض ما يمنع كمالهما و حار يابس قوي الحرارة ضعيف اليبوسة و حار يابس قوي اليبوسة ضعيف الحرارة لان الطبيعة المقتضية لهما اقتضت ما يمنع من كمال احدهما فيكون الجسم الحار اليابس انواعاً اربعة وكذلك الحار الرطب يكون انواعاً اربعة وكذلك القول في البواقي وهذا هو الذي كان مقصوداً

فالسائل فثبت ان الجواب الذي ذكره الشيخ يؤكد شك السائل *
 (الوجه الثاني) ان يقول الشيطان اذا عاق احدهما عن الآخر كان الآخر عاقاً
 عنه فالرطوبة لو كانت عاقبة عن الحرارة لكانت الحرارة عاقبة عنها فكان
 يجب ان لا تكون رطوبة الهواء كاملة وذلك باطل فان الرطوبة بمعنى سهولة
 قبول الاشكال لا شك في كمالها للهواء وايضا فالرطوبة بمعنى سهولة قبول
 الاشكال عبارة عن الرقة واي عاقل يجوز ان يقول بان الرقة مانعة من الحرارة
 مع ان الجرم الحار يجب ان يكون ارق الاجسام والطفها وايضا فقد جعل
 الرطوبة مانعة عن كمال الحرارة ولم تكن مانعة عن اصل الحرارة فقد اختلف
 حكم اصل الحرارة وحكم كمالها فاذا جاز ان يكون الشيء مانعاً من الكمال وان
 لم يكن مانعاً من الاصل جاز ان يكون الشيء غير مقتضٍ للكمال وان كان مقتضياً
 للاصل وعلى هذا لا يلزم من كون القوة مبدأً لاصل السخونة ان تكون مبدأً
 لكمالها او حينئذ يبطل اصل الحجة *

(الوجه الثالث) وهو ان يبس النار اقل من يبس الارض وطبيعة النار مقتضية
 للبس لا في غاية وليس له ان يقول يبس النار انما كان ضعيفاً لان غاية حرارتها
 تمنع من ذلك وذلك لانه جعل غاية رطوبة الهواء مانعة عن غاية حرارته
 وذلك يقتضي ان تكون بين الرطوبة والحرارة منافرة واذا كانت الرطوبة
 منافرة لغاية الحرارة كانت غاية الحرارة منافرة للرطوبة لان المعادة تحصل
 من الجانبين واذا كانت الحرارة منافرة للرطوبة وجب ان تكون ملائمة
 لليبوسة والا كانت منافرة للرطوبة واليبوسة وذلك غير جائز واذا كانت
 الحرارة ملائمة لليبوسة امتنع ان يكون كمال حرارة النار مانعاً من كمال يبوسها
 (الوجه الرابع) ان يقول اذا كان للهواء طبيعة تقتضي الحرارة والرطوبة

مع ان الرطوبة عاتقة عن الحرارة كانت الطبيعة الواحدة قد فملت فعلمين متضادين وذلك محال *

(اجاب الشيخ) عن ذلك بان قال ذلك ليس على سبيل المضادة بل على سبيل تقدير استعداد المادة فمعنى قولنا الرطوبة عاتقة عن كمال الحرارة هو ان وجود الرطوبة يحمل المادة محدودة الاستعداد *

(وهذا الجواب ضعيف) لان الطبيعة المسخنة التي للهواء اما ان تكون مقتضية في ذاتها لكمال السخونة او لا تكون فان لم تكن فقد بطل قولك ان الطبيعة المقتضية للسخونة وجب ان تكون مقتضية لكمال السخونة وان كانت طبيعة الهواء مقتضية لكمال السخونة ومعلوم ان ذلك الكمال انما يوجد لان طبيعته مقتضية لوجود الرطوبة حينئذ تكون الطبيعة مقتضية لشيء ومقتضية لما يكون مانعا عن ذلك الشيء وذلك محال والمجب ان الشيخ لا يجوز ان يصدر عن البسيط معلولان غير متضادين وهاهنا قد جعل للبسيط وهو الطبيعة معلولين متضادين *

(الشك الثالث) من الشكوك الواقعة في هذا المقام انما ينافي باب الكيف ان الرطوبة بمعنى سهولة قبول الاشكال ليست كيفية وجودية بل هي عبارة عن ان لا يوجد في الجسم مانع يمنع عن طريان الشكل وبتقدير كونها كيفية وجودية فهي غير محسوسة واذا كان الامر كذلك لم تكن الازدواجات الاربعة امورا وجودية فضلا عن ان تكون كفيات محسوسة فضلا عن ان تكون تلك الكفيات ملموسة والشيخ سلم في الشفاء ان الرطوبة بهذا المعنى امر عديم لكنه زعم اننا اذا نسبنا احد الطرفين وهو اليوسة الى الحس بالذات كما اننا امر يقابله العدمي في المزاوجة بل لو وجدنا بالحس اللمسي كفتين

لتمت المزاوجات الرباعية بين متضادين وبين وجودى وعدى *
 (ولقائل ان يقول) اذا سلمت كون الرطوبة امرا عديميا فقد بطل ما ذكرته
 فى اول هذه الحجة من ان المطلوب لما كان اسطقسات الاجسام المحسوسة
 وجب ان تكون كيفيات الاسطقسات كيفيات محسوسة فانك الآن جوزت
 فى الامر الذى به يكون الاسطقس اسطقسا ان يكون ذلك عديميا فكيف
 يمكنك ان تقول انه يجب ان يكون ذلك كيفية محسوسة فهذا جملة الكلام
 فى المقام الثانى من هذه الحجة *

(المقام الثالث) فى بيان ان الازد واجات الاربعة حاصلة فى هذه الاجسام
 الاربعة ولنبين ذلك فى كل واحد واحد اما النار التى عندنا فلا شك فى غاية
 حرارتها ومن الناس من زعم ان النار التى تحت القلك نارهاوية غير محرقة
 والحجة فى ابطال ذلك امور ثلاثة *

(الاول) ان الطبيعة المسخنة اذا كانت حاصلة لتلك الاجسام ولا مانع هناك
 من كمال السخونة وجب حصول السخونة فى الغاية وقد عرفت ما يمكن ان
 يقال فى هذه الحجة *

(الثانى) وهو ان المحاكاة والحركة توجب السخونة وكلما كانت المحاكاة اطول
 زمنا كانت السخونة اشد ولما كانت المحاكاة دائمة وجب ان تكون النار هناك
 فى غاية الحرارة *

(الثالث) ان احتراق الشهب يدل على ان كرة الاثير محرقة *
 (واما اثبات) ان النار يابسة فقد احتج الشيخ على ذلك بان قال لا شك
 انها حارة فاما ان تكون رطبة او يابسة فان كانت رطبة كانت مساوية للهواء
 فى طبعه ولو كانت كذلك لما هربت عن حيز الهواء لكنها هربت عن حيز الهواء

فهي غير مساوية للهواء *

(ولقائل ان يقول) انه لا يلزم من اشتراك شيئين في اوصاف عدة اشتراكها في الماهية والحقيقة فمن الجائز ان تكون النار والهواء متساويين في الحرارة والرطوبة ومع ذلك يكونان مختلفين في الماهية كما ان الانسان والفرس وان اشتركا في الجوهرية والجسمية والتغذية والنمو والحس والحركة لكنه لم يلزم منه اشتراكهما في الماهية بل هما هنا اولى لان الحرارة والرطوبة كقيمتان خارجتان عن ماهية الهواء فان الهواء انما كان هواءا لصورته ومادته والصورة الهوائية ليست هي الحرارة والرطوبة بل قوة تفيضان عنها اما الجسمية والنمو والحس والحركة فهي امور ذاتية فلما لم يلزم من الاشتراك في الذاتيات الاشتراك في الماهية فائن لا يلزم من الاشتراك في اللوازم الاشتراك في الماهية كان اولى *

(فان قالوا) ان حقيقة الهواء هي الجسم الحار الرطب بالطبع فلو كانت النار كذلك لكانت حقيقتها حقيقة الهواء فتكون النار هواء *

(فنقول) ان كنت جعلت اسم الهواء مطابقا لهذا القدر فلا منازعة معك لكن لم لا يجوز ان يكون هذا القدر جنسا لنوعين احدهما يكون مثل الهواء المحيط بنا والثاني لا يكون كذلك بل يكون محرقا وصاعدا من حيز هذا الهواء (وبالجمل) فمن الجائز ان يكون جسمان متساويان في غاية الرقة ثم انهما مع تساويهما في ذلك فانه يختص احدهما بطبيعة تقتضي نهاية السخونة والصعود الى سطح الفلك والآخر يكون مختصا بطبيعة تقتضي سخونة فائرة ولا تكون مقتضية للصعود الى سطح الفلك و اذا احتمل ذلك لم يلزم من التساوي في اصل الحرارة والرطوبة والنظ والرقة التساوي في الماهية على ان انظم بداهة العقل

العقل ان الحرارة لا تلائم اللفظ والجمود بل الرقة واللطافة فكيف يمكن ان يمتد العاقل بان النار البسيطة تكون يابسة بمعنى كونها عسرة القبول للاشكال. واما اذا لم يفسر اليابس بذلك بل يفسره بما يفسر التصاقه بغيره ويسهل تفرقه فلا شك ان النار يابسة بهذا المعنى ويدل عليه الحس *

(اما الهواء) فهو حار رطب اما كونه رطبا فقد زعموا انه ليس من شرط الرطوبة الالتصاق بالغير والا لكان الاكثر التصاقا رطب والغسل اكثر التصاقا بالغير من الماء فكان يجب ان يكون الغسل اربط من الماء ولما بطل ذلك ثبت انه ليس من شرط الرطوبة الالتصاق بالغير بل من شرطها سهولة قبول الاشكال وسهولة تركها والهواء ابلغ في ذلك من الماء فهو اربط * (ونحن نقول) اننا لانفسر الرطوبة بالالتصاق حتى يلزم ما قلتموه بل بسهولة الالتصاق والانفصال ومعلوم ان الماء اسهل التصاقا وانفصالا من الغسل فلا جرم كان الماء اربط فثبت ان الذي قلوه باطل *

(ومما يدل) على بطلان ذلك وجهان (احدهما) اننا لو فسرنا الرطوبة بسهولة قبول الاشكال لزم تفسير اليوسة بمسر قبول الاشكال كما اتفقوا عليه لضرورة التقابل ثم ان النار يابسة بالاتفاق فيلزم ان تكون النار كلما كانت ابسط كانت اكثف وصريح العقل يدفعه *

(وثانيهما) اتفاق الجمهور واعتراف صاحب هذا المذهب بان الرطب اذا تخثر باليابس استفاد اليابس من الرطب اجتماعا عن تشتهه الرطب من اليابس حفظا لقبول الاشكال ولو فسرنا الرطوبة بسهولة قبول الاشكال واليوسة بالمعنى الذي ذكره لا يفيد ذلك واستقصاء القول في افساد ذلك قد مضى في باب الكيف *

(وبالجملة) فلسنا ننازع في اطلاق لفظ الرطوبة على ما يدكر ونو ويريدون بل نقول اننا نعلم بالضرورة ان النار والهواء مشتركان في الرقة واللطافة وان النار اولى بهما من الهواء فان قلنا للهواء انه رطب وعيننا به سهولة قبول الاشكال فالنار اولى بان تكون ا رطب بهذا المعنى وان قلنا للنار انها يابسة بمعنى عدم التصاقها بالغير فالحواء ايضا كذلك واما ان التزم ملتزم بان النار الصرفة ليست رقيقة بل تكون صلبة غير قابلة للتشكلات الا بمسر فذلك باطل بالبديهة ولو جاز له ان يجعل النار مع غاية حرارتها وخفها غليظة غير رقيقة لجاز لاخر ان يقول الارض التي في المركز مع برودتها وغاية ثقلها تكون في غاية الرقة *

(اللهم) الا ان يدفع ذلك بان الارض لو كانت مع برودتها رقيقة لكانت الارض ماء ولكن ادفعنا ذلك بما بينا من انه لا يلزم من التساوى في بعض الصفات التماثل في الماهية *

(واما بيان) كون الهواء حار افاقوى ما احتج به اننا شاهدان الماء اذا اريد ان يجعل هواء يسخن فضل تسخين فاذا استحكم فيه التسخين كان هواء *

(ولهم) ان يحتجوا عليه بمثل ما احتجوا به على يوسة النار وهوان الهواء رطب فان كان باردا كان مساويا لجوهر الماء فوجب ان يقف في حيز الماء فلما لم يقف علمنا انه ليس من جوهره فهو اذا ليس ببارد فوجب ان يكون حارا والسكلام فيه مامضى *

(ثم) هاهنا سكان (الاول) ان الهواء متى انقطع عنه تاثير الشمس صار في غاية البرد *

(الثاني) ان الهواء كلما كان ابعد عن الارض كان ابرز فان الهواء على قل الجبال ابرد مما يقرب من الارض فعلمنا ان السخونة للهواء مكتسبة من السخونة

الخاصة للأرض بسبب أنوار الشمس والكواكب *

(والجواب عن الأول) أن الأرض باردة بجوهرها فإذا تباعدت الشمس عنها فقد زال المسخن الخارجى فعادت البرودة الطبيعية فتصير تلك البرودة سببا للبرودة المرضية للهواء المتلاصق للأرض * (واما برد الهواء) الذى على قلل الجبال فلتصاعد الاجزاء المائية البخارية اليها *

(واما الماء) فهو بارد رطب لاشك فيه ولكن فيه اشكال وهو أن البرودة تقتضى الجمود والصلابة وهى مانعة عن حصول الرطوبة فلو كانت للماء صورة غير البرودة والرطوبة مقتضية لهما لكانت الطبيعة الواحدة فمات التضدين فدل على أن الماء ليس له صورة تقتضى هاتين الكيفيتين *. وهذه النقطة غريبة فى هذا الموضع *

(واما الأرض) فلا شك فى بردها وبسببها ولكن المشهور أن برد الماء اشد من برد الأرض ومنهم من جعل برد الأرض اشد من برد الماء لأن الجمود والكثافة ليستا الا من اثر البرد فاذا كلما كانت الكثافة اكمل كان البرد اكمل لكن الأرض اكشف ففى ابرد ولأن كلما كان ابعد عن الحركة الفلكية كان ابرد لأن وصول تأثير حركته اليه اقل لأن انفعال الماء عن البارد (١) اسرع واشد من انفعال الأرض عنها كما ذكرنا ذلك فى باب الكيفية واما الذى يقال من أن اللبس يجمد البرد فى الماء اكثر مما فى الأرض فيمكن أن يكون ذلك لاجل أن الماء لطافته ينسبط على العضو ويصل الى كل موضع منه ويلتصق به واما التراب فلكثافته لا يصل الى جميع العضو بل وصوله الى قليل من المواضع ثم لا يلتصق به بل يتأثر عنه فلا جرم يكون تأثير الماء فى التبريد فوق تأثير الأرض *

(ومما يليق بهذا الموضع) أن الشيخ قال ان البرد الذى يجمده الماء ان اردت

الحق وتركت للمعادن فليس الا برءامستفاداً في الهواء من الارض والماء فاذا حصار الهواء بحيث لا يسيل الماء استولت طبيعة الارض على طبيعة الماء وعاونها الهواء اما بالتبريد واما بازالة التسخين فجمد من الماء ظاهره ثم باطنه وطبيعة الماء والارض هما اللذان تحدثان برءا في الهواء فيمؤد ذلك البرء معيناً على تحدث كيفية البرء في بعض الماء { على قدر يتأدى الى الاجماد * }

(و لقايل ان يقول) هذا الكلام ضعيف لان قوله اولا البرء الذي يجمد به الماء ليس الا برءامستفاداً في الهواء من الارض والماء يدل على ان سبب جمود الماء هو برء الهواء المستفاد من الماء والارض فقط وقوله بعد ذلك فاذا حصار الهواء بحيث لا يسيل الماء استولت طبيعة الارض على طبيعة الماء وعاونها الهواء اما بالتبريد واما بازالة التسخين فجمد الماء يدل على ان سبب جمود الماء اما طبيعة الماء والارض بشركة من برء الهواء اولا بشركة وذلك عندما يجعل تأثيره في ازالة التسخين فان منبيل المانع لا يكون فاعلا بالذات بل بالعرض فبالقدير الاول يكون برء الهواء جزأ البرء وبالتقدير الثاني لا يكون مبرءا واصلا وكلا الاعتبارين يناقض ما قلناه اولا من ان سبب الجمود هو برء الهواء * (والحق في ذلك) ان الماء ان ثبت انه يبرء من الارض في جوهره كان سبب جموده هو طبيعته فقط واما برء الهواء والارض فلا تأثير لهما في الاجماد بل في ازالة المانع من الاجماد فان سخونة الارض والهواء مانعتان عن اقتضاء طبيعة الماء جمود الماء وان ثبت ان الارض ابرء من الماء فلا يبعد ان يكون لتطبيعتها تأثير في ذلك الاجماد بشركة من طبيعة الماء واما برودة الهواء فلا تأثير لها في ذات الجمود بل في ازالة المانع منه (فهذا هو الكلام) في هذه الطريقة وقد ظهر ضعفها وانتشارها فاذا كان لا يتم تقرير هذه الطريقة

الا بالاستقراء فالاولى التعويل على ما ذكرناه في الطريقة الاولى فانه اقرب الى
التحصيل والضبط وابتعد عن التخليط والخبط *

(الطريقة الثالثة) ان نقول البسائط التي يمكن ان تتركب عنها المركبات لا بد
ان تكون قابلة للاشكال والالم تتركب عنها المركبات ثم ان قبولها للاشكال
اما ان يكون بسهولة او بعسر فالاول هو الرطب والثاني هو اليابس فثبت
ان الاسطقات يجب ان تكون موصوفة بهاتين الكيفيتين وايضا فلان
المركبات لا تتكون الا بتفریق بعض الاجزاء عن بعض وجمع بعضها مع
بعض والتفریق والجمع لا يتمان الا بقوة جامعة ومفرقة في البسائط والقوة
الجامعة هي البرودة والمفرقة هي الحرارة فثبت ان الاجسام الاسطقسية يجب
ان تكون موصوفة بهذه الكيفيات الاربعة ثم ان الازواج الممكنة لها اربعة
فاذا الاسطقات اربعة وهو المطلوب وهذا الحصر وان كان متكلفا جدا
الا انه على كل حال اجود من الطريقة الطويلة التي ذكرناها *

(والحق عندي) في هذا الباب ان من حاول بيان الحصر للاسطقات بتقسيم
عقلي فقد حاول ما لا يمكنه الوفاء به بل الناس لما بحثوا بطريق التركيب والتحليل
وجدوا تركيب الكائنات مبتدئا من هذه الاربعة وتحليلها منتهيا اليها ثم انهم
لم يجدوا هذه الاربعة متكونة عن تركيب اجسام اخر ولا منحلّة الى اجسام
اخر فلا جرم زعموا ان الاسطقات هي هذه الاربعة لا لان حجة عقلية
قامت على انه لا يجوز في العقل وجود اسطقس غير هذه بل لانه لم يدل الدليل
الا على هذه وهذا كما انا حكمنا على ان الافلاك تسعة لا لان حجة عقلية قامت
على انه لا يجوز في العقل وجود فلك عاشر بل لان الرصد لم يقف الا على هذه
التسعة فهذا هو الحق في هذا الباب واما تكلف الازدواج الاربعة فكل

ذلك فضول لا يمكن الوفاء بتقريرها ومن حاولها طالت كلماته وكثر هذيانه من غير وصول الى المقصود وبالله التوفيق *

﴿ الفصل التاسع في شرح افتقار المركبات الى هذه الاسطقات الاربعة ﴾
 (اما الارض) فانها تفيد الكاين تما سكاو حفظ الماي فاد من الشكل والماء يفيد الكائن سهل قبول التشكل ويستمسك جوهر الماء بعد سيلانه لمخالطة الارض ويستمسك جوهر الارض من تشته لمخالطة الماء والهواء والنار تكسران عنصرية هذين وتفيد انهما اعتد الى الامتزاج والهواء يخلخل ويفيد وجود المنافذ والمسام والنار تنضج و تطبخ *

(ومن المباحث هاهنا) ان النار لا تتحرك الى السفلى طبعاً وليس هاهنا قاسر يجرهما الى السفلى فهي اذاً لا تنزل واذا لم تنزل كيف تخالط سائر العناصر حتى تتولد منها المعادن والنبات والحيوان *

(وجوابه) ان مادة العناصر مشتركة كما ثبت فاذا استعدت مادة عنصر لصورة حدثت فيها تلك الصورة وزالت الصورة الاخرى فالاجزاء النارية التي تخالط المركبات انما تتكون هاهنا في الاكثر لانها تنزل من الفوق *

﴿ الفصل العاشر في سبب حركة النار دورياً بسبب حركة كرة القمر ﴾
 (لقائل ان يقول) اذا كانت كرة فوق كرة فانها اذا تحركت ولم تثبت بشيء مما تحتمل بل زحفت على بسيطها فلا مانع من ان تسكن الداخلة وتتحرك الخارجة عليها ماسة على سطحها واذا كان كذلك فما السبب في حركة النار بحركة كرة القمر *

(فنقول) السبب في تلك الحركة ان كل جزء يفرض من النار فقد تعين له جزء من الفلك كالمسكان وهو بالطبع يتحرك الى المسكان الطبيعي له ويسكن

(الفصل التاسع في شرح افتقار المركبات الى هذه الاسطقات الاربعة) (الفصل العاشر في سبب حركة النار دورياً)

عنده لازماً إياه ملتصقاً به التصاقاً طبيعياً مثل الالتصاق بالنراء والمسامير
فاذا تحرك المكان الطبيعي لزمه وتبعه ما هو متمكن فيه بالطبع فتكون حركة
النار بالقياس الى الفلك حركة في الوضع بالعرض وانما لم يتحرك الماء بحركة
الهواء لانه في اكثر الامر غير حاصل في المكان الطبيعي على الوجه الذي هو
طبيعي بل في اكثر الامر به انضغاط الى السفلى في بعض اجزائه من تحت
فتتبع حركة الهواء الاجزاء العالية من الماء على سبيل التموج واما السافة فانها
لا تتحرك بما ذكرناه وايضاً فلان الهواء قد عرض له بسبب الجبال والرياح
امراً وجب تميزاً في اجزائه *

(ولقائل ان يقول) ان الفلك عند كم جسم متشابه الاجزاء والنار الملاقية
للفلك ايضاً بسيطة او قريبة من البساطة فيكون حال كل جزء من النار مع
جزء من الفلك كحاله مع سائر الاجزاء فيستحيل ان يكون ذلك الجزء
من النار طالبا بالطبع لذلك الجزء من الفلك مع ان ذلك الجزء مساو لسائر
الاجزاء في الطبيعة والماهية وايضاً فلان الهواء اذا تحرك تحركت الاجزاء
العالية من الماء ولا تتحرك الاجزاء السافة مع ان تشبث الاجزاء العالية من
الماء بالاجزاء السافة منه اتم من تشبث اجزاء النار باجزاء الفلك لان تشبث
الشيء بمثله اتم من تشبثه بخالفه في النوع فاذا لم يلزم من حركة الاجزاء العالية
من الماء حركة الاجزاء السافة منه فلن لم يلزم من حركة جسم حركة جسم
آخر يخالفه في النوع كان ذلك اولى فعلمنا ان العلة المذكورة ضعيفة *

الفصل الحادى عشر في شكل النار والهواء

(مذهب الجمهور) من الحكماء ان النار ليست كائنة بحركة الفلك بل هي
جوهر واسطقس بذاتها اولها موضع طبيعي بذاته كثير هاهنا الاسطقسات

(الفصل الحادى عشر في شكل النار والهواء)

وهؤلاء يجعلون شكل النار الكرة *

(ومن القدماء) من جعل تكون النار تامة الحركة الفلك فيلزمهم ان لا يجعلوا النار كرة لان الموضع القريب من القطب تكون الحركة فيه بطيئة والحركة البطيئة لا تسخن فيكون هناك هواء غير شديد الحرارة بل يكون شكل النار والهواء عندهم على هذا الوجه *

(١)

❦ الفصل الثاني عشر في طبقات العناصر الاربعة ❦

(يشبه ان تكون) غير موجودة على محوضها وصرافها في اكثر الامر لانه تحدث فيها من انوار الكواكب حرارة ترتفع بسببها منها البخرة مائية وادخنة ارضية فلذلك يكاد ان يكون جميع المياه وجميع الهوىة مخلوطة ممزوجة ثم ان توهمت صرفة فالاولى بها الاجزاء العالية من النار والاجزاء القريبة من المركز من الارض اما الاجزاء العالية من النار فلان البخرة والادخنة اقل من ان تصل الى ما هناك وبتقدير وصولها فالنار قوية على احاطتها بلرا واما الاجزاء القريبة من المركز فلانه يبعد وصول شيء غريب اليها *

(واذا عرفت ذلك فنقول) يشبه ان تكون الارض ثلاث طبقات طبقة مائية

الى المحوطة وتحيط بها طبقة طينية وتحيط بها طبقة بعضها منكشف عن الماء

جففت وجهها الشمس وهو البر والجبل وبعضها قد ساح عليه البحر واما البحر

فهو اسطقس الماء ويمتنع ان يكون للماء كلية غير البحر لان ذلك الماء اما ان يكون

في ظاهر الارض او في باطنها وان كان في باطن الارض فاما ان يكون في

الوسط او في جانب منها والاول باطل فان كونه في الوسط ان كان بالطبع فاما

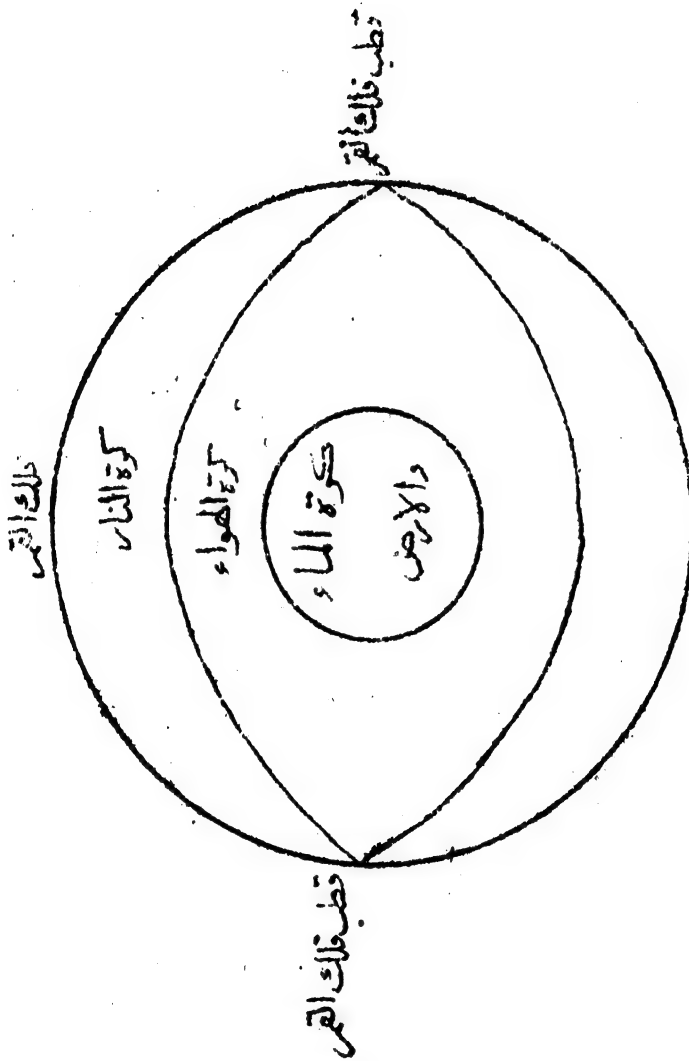
اقل من الارض هذا خلف وان لم يكن بالطبع بل بالقسر فيكون هناك قاسر قسر

الماء الى الحصول في بعض جوانب الارض وهو باطل وان كان في جانب

(الفصل الثاني عشر في طبقات العناصر الاربعة)

في مجلد الثاني

(١) متعلقة بصفحة ١٢٠



من الارض فهو باطل لثلاثة اوجه *

(اما اولاً) فلانه ليس بعض الجوانب اولى من البعض *

(واما ثانياً) فلان الماء يكون حينئذ اصغر مقداراً من الارض وذلك باطل

لوجوب تماثل العناصر *

(واما ثالثاً) فلان ماء البحر لا يقصر عن ذلك الماء فلم لا يجمل ماء البحر هو

الاسطقس فثبت ان كلية الماء هي التي تحيط بالارض وذلك هو البحر *

(واما الهواء) فهو اربع طبقات (الطبقة الاولى) المحيطة بالارض المتسخنة

بسخونة الارض الحاصلة من استقرار الضوء على الارض *

(الطبقة الثانية) المحيطة بالاولى وهي باردة جداً لان البخارات تصعد اليها

والبخار عبارة عن مجموع اجزاء مائة متصغرة واجزاء هو ائنة والماء من شأنه

البرد فاذا تباعد عن الارض بحيث لا يصل اليه تأثير حرارة الارض الحاصلة

بسبب انوار الكواكب حينئذ بردت تلك الابخرة وصار الهواء بسببه بارداً *

(الطبقة الثالثة) طبقة هوائية قريبة من الصرافة *

(الطبقة الرابعة) طبقة دخانية لان البخار وان صعد في الهواء صعوداً لكن

صعود الدخان اكثر منه لانه اخف حركة واكوى نفوذاً لشدة الحرارة فيه

واعني بالبخار ما تصعد عن الرطب من حيث هو رطب وبالدخان ما تصعد عن

اليابس من حيث هو يابس وهذه الطبقة الدخانية لترهب من النار تخالطها اجزاء

نارية فهي تكون مركبة من الارضية والهوائية والنارية وفوق هذه الطبقة

طبقة النار الصرفة *

(الفصل الثالث عشر في الاحوال الكلية للبحر وفيه خمسة مباحث)

(البحث الاول) عن سبب ملوحة الماء *

(الملوحة) ليست طبيعية للماء والالكتاف كل ماء ملحا والى الثانى باطل لان من المياه ما لا يكون ملحا ولا ان الماء المالح اذا قطر زالت ملوحته ولا انه قد تتخذ كره محوفا من شمع فترسل في البحر فيرشح العذب الى باطنها رشحافبت ان هذه الملوحة انما حصلت لماء البحر بسبب المخالطة وليس ذلك من المخالطة الهوائية فان مخالطة الهواء تزيد رقة وسلاسة وعذوبة بل السبب لذلك مخالطة اجزاء ارضية محترقة مرة الطعم وانت يمكنك ان تتخذ الملح من رماد ومن كل محترق ومن كل حجر يفيد التكليس زيادة حدة ومراة فاذا طبخته في الماء وصفيته ولم تزل تطبخ ذلك الماء وتدعه في الشمس فانه ينقذ ملحا وسبب ملوحة العرق والبول مخالطة المرة المحترقة للماء فتملحها ثم ان الاجزاء المرة المخالطة للماء ان كانت شديدة المرارة لم تملح بل تزعق وان كانت قليلة المرارة بحيث اذا تحلل من الماء وقبل نوعا من الاستحالة ملح واما السبب الغائى لملوحة البحر انه لولا ملوحته لاجن وانتشر فساد اجنه في الارض وحدث الوباء العام *
(البحث الثانى) عن نقل ماء البحر وذلك لملوحته وكثرة ارضيته ولذلك قل ما يرسب فيه البيض واما بحيرة فلسطين فلا يرسب فيها شيء ولا يتولد فيها حيوان ولا يعيش *

(البحث الثالث) عن اختصاص البحر بجانب من الارض دون جانب وذلك امر غير واجب بل الحق ان البحر يتقل في مدد لا تضبطها التواريخ المنقولة من قرن الى قرن الا في اطراف يسيرة وجزائر صغيرة لان استمداد البحر في الاكثر من الانهار التى تفيض اليه والانهار تستمد في الاكثر من العيون واما مياه السماء فان جدواها في فصل بعينه دون فصل ثم لا العيون ولا مياه السماء يجب ان يتشابه احوالها في بقاع واحدة باعيانها تشابهها

مستمرًا فإن كثيرًا من العيون يفور وكثيرًا ما تقحطه السماء ولا بد حينئذ من نضوب الأودية والأنهار فيعرض بسبب ذلك نضوب البحار وإذا حدثت العيون من جانب آخر حدثت الأنهار من ذلك الجانب فحصلت البحار في ذلك الجانب *

(البحث الرابع) عن حركة البحر وسبب رياح تنبث أمان من قعره أو تعصف في وجهه أو لمضيق يكون ينضغط فيه الماء من الجوانب لثقله فيسيل لصدم من الساحل وينبؤ عنه إلى الناحية التي هي أغور أو لا ندفاع أودية فيه مموجة *

(البحث الخامس) عن سبب المد والجزر في البحار والأنهار (١) وليكن هذا آخر كلامنا في أحكام كليات العناصر *

(أما الخاتمة ففيها ثلاثة فصول)

(الفصل الأول في اتصاف الأجرام البسيطة بالكيفيات)

(أما الكيفيات) المبصرة فهي أما اللون وأما الضوء أما اللون فقد عرفت أن الأفلاك غير ملونة وأما الكواكب فقد اتفقوا على أن للقمر لونا وتوقفوا في أمر الشمس والغالب على الظن أن لسائر الكواكب ألوانا مخصوصة كما مضى وأما العناصر فالنار البسيطة غير ملونة لوجوه ثلاثة *

(الأول) أنها لو كانت ملونة لكانت النار التي تحت الفلك ملونة ولو كانت كذلك لحجبت عن أبصارنا الكواكب فلما لم تحجب علمنا أنها غير ملونة فإذا النار البسيطة غير ملونة *

(الثاني) أن النار كلما كانت أقوى كان لونها أقل فإن كور الحديد إذا قويت

(١) ها هنا نقص في كل النسخ ولعله يتم المقصود ها هنا بكذا المد والجزر ريقمان في البحار والأنهار من جهة تأثيرات الكواكب ولا سيما من تأثير القمر ١٢

النار فيه ذهب لونها *

(الثالث) انما نعلم ان النار المتعلقة باصل الفتيلة لا ترى مع انها اقوى واكثر من الضويرة المرئية البعيدة عن اصل الفتيلة حتى لا يمكن لقائل ان يقول انما لا نرى النار المتعلقة باصل الفتيلة لا تنشاها وانما نرى ما بعد عنها لاجتماعها واستحصالها فلان التي تقرب من الفتيلة اولى بالاجتماع والتي تبعد عنها اولى بالانفراج فدل ذلك على ان النار البسيطة غير ملونة واما النار الملونة فليست نارا صرفة بسيطة بل تحالطها اجزاء ارضية سود ومن شان الاجزاء السوداء ان الضوء متى وقع عليها صارت حمراء والدليل على ان النار المبصرة تحالطها اجزاء ارضية وقوع ظل المصباح عن مصباح آخر والظل لا يقع الا عن الاجزاء الارضية الكشيفة *

(واما الهواء) فظاهر من امره انه غير ملون واما الماء فالمشهور من امره انه غير ملون ولكني وجدت للشيخ كلاما يدل على انه اثبت للماء لونا فان ابا الريحان سأل له فقال اذا كانت زجاجة صافية بيضاء مدورة وملئت من ماء صاف قامت مقام البلور المدور في الاحراق واذا كانت خالية من الماء الصافي ومملوءة من الهواء لم تحرق ولم تجمع الشعاع فلم صار الماء يفعل ذلك والهواء لا يفعله *

(فاجاب الشيخ عنه) بان قال الماء جسم كثيف صيقل له في ذاته لون قليل وكل ما كان كذلك انعكس عنه الضوء ولذلك ينعكس الضوء عن الزجاج الصافي المملوء ماء ويحصل عن الانعكاس المتراكم القوى احراق ولما الهواء فليس هو الذي ينعكس عنه الضوء بل ينعكس فيه لانه المشف بالحقيقة فاذا كان في الزجاج هواء لم يحصل منها انعكاس قوى (هذا كلام الشيخ) وهو تصريح بان الماء له في ذاته لون ما والعقل ايضا يدل عليه فان المحسوس اولا هو اللون والماء

نحس به فله لون ما *

(واما الارض البسيطة) فقد زعم بعضهم انها غير ملونة تقول مال الشيخ الى انها ملونة واحتج عليه بان الارض الموجودة عندنا وانكناات ممتزجة مخلوطة بغيرها ولكننا قد نجد ما يكون الغالب عليه الارضية فلو كانت الارض البسيطة شفافة لكان يجب ان نرى في شئ من اجزاء الارض ما ليس متلوناً تلونا معدنيا صافيا شفافاً ولكان حكم الارض في ذلك حكم الماء والهواء فانها وان لمترجا الا انها ما عدا ما الا شفاف بالكلية *

(ثم ان الذين) اثبتوا للارض لونا (منهم) من زعم ان ذلك هو القبرة (ومنهم) من زعم ان ذلك هو السواد و زعم ان القبرة انما تكون اذا خلطت الاجزاء الارضية اجزاء هو ائية فبسببها ينكسر السواد وتحصل القبرة واما اذا اجتمعت الاجزاء الارضية بحيث لا يتخلطها كثير هو ائية اشتد السواد وذلك مثل الفحم قبل ان يترمد فان النار لا عمل لها الا تفريق المختلفات فالنار لما حلت ما في الخشب من الهوائية واجتمعت الاجزاء الارضية من غير ان يتخلط شيء غريب عنها ظهر لون اجزائها وهو السواد ثم ان النار اذا رعدت الفحم اختلطت بتلك الاجزاء اجزاء هو ائية فلا جرم ابيضت مرة اخرى * وهذا كلام اقناعي *

(واما السبب الثاني) في لون الارض فاستقرار الضوء عظيم حتى تسخن فتكون صالحة لان تكون مقرا للحيوانات فهذا هو الكلام في الوان البسائط *

(واما الضوء) فهو بالذات للشمس واما للقمر فهو بالعرض واما لسائر الكواكب فهو مختلف فيه على ما عرفته والنار البسيطة غير مضيئة واما المضي منها هو المركب *

(واما الكيفيات المسموعة) فبعضهم أثبت للفلك بسبب محاكته عن النار صوتاً بالذئذاً متناسباً *

(واما الكيفيات المذوقة والمشمومة) فقد اتفقوا على أنها غير موجودة لشي من البسائط اما العناصر فلان لا نجد فيها حال بساطتها طمها ولا رائحة ولو كانت موجودة بين فيها لا دركنها واما في الافلاك فقد عولوا على أنها لو كانت موصوفة بشيء من الطعوم او الروائح لكانت تلك الطعوم والروائح معطلة ولا تعطل في الطبيعة وايضاً فالطعوم والروائح تحدنان بالمزاج والافلاك بسيطة فلا يكون لها شيء من الطعوم والروائح *

(وهذه الحجة) ضعيفة جداً لانه لا يلزم من حدوث الطعم والرائحة في عالمنا بالامتزاج ان لا يكون لهما وجود الا عند الامتزاج فان اللون هاهنا قد يحصل بالامتزاج مع ان بعض البسائط ملون *

(وبالجملة) فلا يلزم من نقي علة معينة نفي المعلول لما ثبت من صحة تمليل المعلول النوعي بالعلل المختلفة والاقوى في ذلك ان يقال لادليل على ثبوت الطعوم والروائح لها فلا نشبهها واما الجزم بالنفي او الاثبات فذلك مما لم تقم عليه حجة برهانية *

(واما الكيفيات الملموسة) فقد عرفت حال البسائط فيها *

(واذا قد تكلمنا) في الاجرام العلوية والسفلية فلتكلم في ان العالم واحد *

❦ الفصل الثاني في بيان ان العالم واحد ❦

(المعتد فيه) انه لو فرض عالم آخر لكان الشكل الطبيعي ايضاً لذلك العالم هو الكرة والكرتان اذا لم تكن احدهما محيطة بالآخرى لزم الخلاء بينهما والخلاء محال فالقول بوجود عالم آخر محال *

(ومما قيل فيه) أنه لو كان في الوجود عالم آخر موجودا لكان ذلك العالم أيضاً مستنداً إلى الباري تعالى فيكون قد صدر عنه أكثر من معلول واحد وذلك محال فهذا هو البيان المطلق لاستحالة وجود عالمين وأما أن جعل كل عالم في الصورة كالعالم الآخر حتى يكون في كل عالم أرض ونار وهواء وماء وسماء كما في الآخر ثم أن تكون الأجسام المتفقة في الطبع تسكن أما كن متباعدة في الطبع وذلك محال كما ثبت *

(فان قيل) الأرضون وإن كانت كثيرة بالعدد إلا أنها مشتركة في الأرضية وامكنتها مشتركة في كونها وسطاً لتلك العوالم فالأرضية المطلقة تقتضي الوسط من العالم وأما الأرض المعينة فإنها تقتضي الوسط من العالم المعين *

(أجاب الشيخ) عنه بأن قال أنه وإن كان لا شك في أن الأجسام الكثيرة بالعدد لها إمكانية كثيرة بالعدد ولكن يجب أن تكون كثيرة على نحو يجعل الكل لو اجتمع كل المتمكن شيئاً واحداً ومكاناً واحداً بالعدد على ما بيناه وهذا الاجتماع مما لا مانع له عنه في طبعه فإن الطبيعة الواحدة المتشابهة لا تقتضي الافتراق والتباين *

(ولقائل أن يقول) الستم زعمتم أن الأجسام الفلكية والكواكب وإن كانت مشتركة في الجسمية والكوكبية والضوء واللون والمقدار لكن كل واحد منها مخالف للآخر بنوعيته فإذا جوزتم ذلك فلم لا تجوزون أن تكون الأرضون الموجودة في العوالم وإن كانت متساوية في الأرضية إلا أنه مع ذلك تكون لكل واحد منها حقيقة نوعية مخالفة لنوعية الأرض الأخرى وعلى هذا تلك الأرضون لأجل اشتراكها في مطلق الأرضية تكون طالبة لمطلق الوسط ثم إن كل أرض بحقيقتها الخصوصية التي بها تخالف الأرض

الآخري تكون طالبة للوسط المئين واذا كان هذا الذي قلناه محتملا لم تكن
حجتكم برهانية *

(فان قالوا) انا لانقل من الارض الى الجسم البارد واليابس بطبعه فان كانت
له خصوصية وراء ذلك لم تكن تلك الخصوصية لازمة لهذا القدر المشترك
واذا لم تكن لازمة امكن فرض الارضين عارية عن تلك الخصوصية وعند
ذلك الفرض تكون الارضون متساوية في النوعية فيجب ان يطلب كل
واحدة منها ما يطلبه الارض الآخري من الوضع والحيز *

(فنقول) ان كان الامر كذلك لزم ان تكون الاجرام الفلكية كلها
متحدة في النوع لانها مشتركة في مطلق الجسمية فان كانت هناك خصوصية
لم تكن تلك الخصوصية لازمة لتلك الجسمية واذا لم تكن لازمة امكن فرض
تلك الجسمية عارية عن تلك الخصوصية وعند ذلك الفرض تكون الاجرام
الفلكية متساوية في النوعية فيجب ان يطلب كل واحدة منها ما يطلبه الفلك
الآخر من الوضع والحيز *

(فان قالوا) هذه الاجسام الفلكية اختلفت لموادها فلابد لاختلاف موادها
اختلفت اوضاعها واحيازها (فنقول) جوزوا هاهنا ان تختلف الارضون
في موادها حتى يكون لكل ارض وسط عالم معين *

(فان ادعوا) ان الارضين متماثلتان في المادة (فنقول) لانزاع في ان اجزاء
الارض التي في عالمنا متشاركة في المادة ولكن لم قلتم ان مادة الارض الموجودة
في عالم آخر يجب ان تكون مساوية لمادة الارض الموجودة في هذا العالم *

(وبالجمل) فكل ما يذكرونه هاهنا يتنقض بالاجرام الفلكية ثبت ان هذه
الحجة ضعيفة *

(و مما احتجوا به) على امتناع وجود ارضين كثيرة مثلاً انها لو كانت موجودة لكانت متساوية في الماهية فانفصال بعضها عن البعض ليس بطباعها والا لاستحال ان يوجد منها جزء متصل واما السماويات فهي علة تحدد امكنة المنصريات لاعلة حصول تلك المنصريات في تلك الامكنة فاذا انفصل بعضها عن البعض ليس لذواتها ولا للسماويات فهو اذا لقاسر خارج وذلك محال لما ثبت من امتناع الخرق على الفلك وامتناع انتقاله من وضعه وموضعه الى وضع آخر وموضع آخر *

(وهذه الحجة) مبنية ايضاً على انها لو كانت موجودة لكانت متحدة في النوع وقد سبق الكلام فيه *

(واحتج) من أثبت عوالم كثيرة بان قال ان مفهوم قولنا عالم اما ان يكون مانعاً من ان يكون مشترك كافيه بين كثيرين واما ان لا يكون مانعاً فلي كان مانعاً لم يكن علمنا بوحدة العالم موقوفاً على حجة وبرهان بل كان كل من تصور العالم عريف بالضرورة استحالة وجود العوالم وذلك ظاهر الفساد فاذا مفهوم قولنا عالم لا يمنع من ان يكون مشترك كافيه بين كثيرين لكن العالم ليس من الامور التي اذا فرضت له جزئيات كانت تلك الجزئيات على سبيل ان واحد يتكون بعد تكون آخر لان العالم شيء ازلي بل لما ثبت امكان وجود العالم فقد ثبت امكان وجود امور ازلية والامور الازلية لو لم تكن موجودة في وقت استحالة حصولها لانها اذا كانت معدومة فمن المستحيل ان توجد بعد عد منها بحيث تكون ازلية فاذا لو كان العالم الثاني ممكن الوجود لكان ازلي الوجود لكنه ممكن الوجود فهو ازلي فالعوالم الكثيرة موجودة في الازل *

(والجواب) ان الكلي هو الذي لا يكون نفس مفهومه سبباً لامتناع الشراكة

فيه وليس يلزم من عدم تعليل امتناع الشركة بنفس ذلك المفهوم عدم امتناع الشركة اذ الممتنع لا يعقل ان يكون امتناعه معللا بكل شيء بل علة الامتناع امر واحد ثم لا يلزم من سلب تعليل ذلك الامتناع بما عدا ذلك الواحد سلب الامتناع فكذا هاهنا لا يلزم من كون ذلك المفهوم غير موجب لذلك الامتناع ان لا يكون الامتناع حاصلًا *

﴿ الفصل الثالث في ان الاجسام الفلكية اقدم من الاجسام العنصرية وان احياز الافلاك متقدمة على احياز العناصر ﴾

(ان المركبات) انما تتكون عن البسائط فالمركبات متأخرة عن البسائط والبسائط محتاجة الى الاحياز فهي متأخرة عن الاحياز واحياز العناصر انما توجد بسبب الاجرام الفلكية فالاحياز متأخرة عن الاجرام الفلكية فثبت ان الاجرام الفلكية متقدمة بالطبع والشرف على الاجرام العنصرية وليكن هذا آخر ما نقوله في الاجرام البسيطة *

﴿ الباب الثالث في المزاج وكيفية الفعل والانفعال ﴾ وفصوله تسعة عشر ﴿

﴿ الفصل الاول في حقيقة المزاج ﴾

(قد عرفت) ان العناصر اذا اختلطت فان كل واحد منها يكسر كيفية الآخر وينكسر في كفيته عن الآخر فكسر كل واحد منها بكيفية للآخر مسمى بالتفاعل *

(فنقول) هذا التفاعل لا يحصل الا عند مماسة بعضها ببعض فانه ان لم تكن المماسمة معتبرة في ذلك التفاعل فاما ان تعتبر فيه نسبة اخرى وضعية او لا تعتبر تلك بل يكون كيف ما انفق والقسم الآخر باطل والا لكان الجرم يسخن بسبب نار موجوده على بعد مائة فرسخ منه واما ان كان على نسبة وضع آخر

غير المماسّة تقتضى نوعاً آخر من المحاذاة والقرب فان المتوسط اذا كان لا يسخن ولا يبرد لم يسخن المنفعل الا بعد ايضا ولم يبرد وان سخن المتوسط القريب وبواسطته يسخن الجسم البعيد وجب ان يكون المسخن مسخناً لذلك البعيد بواسطة المماسّة لا محالة فالفعل والانفعال انما يجريان بين الاجسام التى عندنا بفعل بعضها فى بعض اذا كانت بينهما مماسّة * هذا ما قاله الشيخ *

(وقد ذكر) فى الفصل السابع من المقالة الثالثة من علم النفس من طبيعيات الشفاء فصلاً يناقش ما ذكره هاهنا فاتقله بلفظه *

(قال) فى جواب من ابكر تأدى اشباح المبصرات فى الهواء من غير ان يتكيف الهواء انه ليس بينا بنفسه ولا ظاهراً ان كل جسم فاعل يجب ان يكون ملاقياً للملموس فان هذا وان كان موجوداً استقراءً فى اكثر الاجسام فليس واجبا ضرورة ان يكون كل فعل وانفعال باللقاء والتماس بل يجوز ان يكون افعال اشياء من غير ملاقة فتكون اجسام تفعل بالملاقة واجسام لا تفعل بالملاقة وليس يمكن لاحد ان يقيم برهاناً على استحالة هذا ولا على انه يجب ان يكون بين الجسمين ونسبة وضع يجوز ان يؤثر به احدهما فى الآخر من غير ملاقة وان بقى هاهنا ضرب من التعجب فكما انه لو كان اتفق ان كانت الاجسام كلها انما يفعل بعضها فى بعض بمثل تلك النسبة المبثثة واتفق اذاً ان شوهد فاعل يفعل بالملاقة يتعجب منه ايضا كما يتعجب الآن من مؤثر بغير ملاقة *

(فاذا كان) هذا غير مستحيل فى اول العقل وكانت صحة مذهبنا المبرهن عليه توجبه وكان لا برهان البتة بنقيضه فنقول ان من شان الجسم المضى بذاته او المستثير الملون ان يفعل فى الجسم الذى يقابله اذا كان قابلاً للشبح قبول البصر

و بينهما جسم لا لون له ولا تأثير هو صورة مثل صورته من غير ان يفعل في المتوسط شيئا اذ هو غير قابل لانه شفاف هذا ما ذكره في هذا الموضع (وقد ذكر هذا المعنى) ايضا في الفصل المشتمل على المقدمات التي يحتاج اليها في معرفة الحالة وقوس قزح *

(ولا يخفى) ان ذلك منه مبالغة في بيان ان الفعل والانفعال بين الاجسام لا يتوقف على الملاقاة والمماس مع انه تصدى في فصل حقيقة المزاج لاقامة البرهان على ان الفعل والانفعال بين الاجسام لا يتمان الا باللقاء والمماس وانه ليكثر تعجبي من وقوع امثال هذه المناقضات الظاهرة في كلام الشيخ * (ومن الاشكالات) على اصل الكلام ان الشمس تسخن الارض مع انها لا تسخن الاجسام القريبة منها فانها لا تسخن الافلاك وكذلك تضيئ الارض مع انها لا تضيئ الاجسام التي توسط بينها وبين الارض فان الافلاك والنار والهواء لا تصير مضيئة بل هو شفاف واذا كان كذلك فكيف يجوز للرجل للذكي مع هذه الاشكالات ان يجزم بان الفعل والانفعال لا يتمان الا باللقاء والمماس *

(فان قيل) ليس غرض الشيخ من الحجة التي ذكرها بيان توقف الفعل والانفعال مطلقا على اللقاء والمماس بل يسلط ان كل جسمين يؤثر كل واحد منهما في الآخر ويتأثر عن الآخر فان ذلك لا يتم الا باللقاء واما الشمس فانها وان افادت الضوء والسخونة للارض لكن الارض ما اثرت فيها وكذلك المرى وان اثر في المين لكن المين لا يتأثر في المرى فظهر الفرق *

(فتقول) انه لما ثبت في العقل جواز ان يؤثر احد الجسمين في الآخر من غير ملاقة جاز ايضا ان يؤثر الآخر فيه ايضا من غير ملاقة والحجة التي ذكرتموها

ان صحت كانت مائة من ذلك مطلقا اذ ليس فيها ما يمنع احد التقديرين دون الآخر فلم ان الحجة المذكورة ضئيفة جدا فالصحيح ها هنا ان يترك الاحتجاج ويعول فيه على المشاهدة وهو ان يقال ان الكلام انما وقع في اجزاء المترج وهي لا محالة تكون متلاقية ونشاهد ايضا ان بعضها لا يؤثر في البعض ولا يتأثر عنه الا عند اللقاء والتماس فاعتبرنا التماس لذلك واما ان يقال لا يجوز في العقل ان يفعل عنصر من عنصر من غير ملاقاته و مماسه فذلك غير محتاج اليه في هذا الموضع بل الحق ان ذلك محتمل و ان كان نادرا فهذا ما نقوله في هذا الموضع *

(واذ ثبت ذلك فنقول) العناصر اذا تلاقت انكسر كل واحد منها في كيفية بالآخر فهناك امور ثلاثة المنكسر والكاسر والانكسار اما المنكسر فليس هو الكيفية لما علمت ان الكيفية الواحدة بالذات لا يمرض لها الاشتداد والتقص بل المنكسر هو الموضوع واما الكاسر فليس ايضا هو الكيفية لان انكسار كيفيتي المنصرين المتضادين اما ان يحصل ما او لا مما فان حصل ما فكاسر كيفية كل واحد من المنصرين هو كيفية العنصر الآخر والعلة واجبة الحصول مع المعلول فاذا كان الانكسار ان يوجدان معا فالكاسر ان موجود ان عند حصول الانكسارين فالكيفيتان المتضادتان موجودتان على صرافتهما عند حصول انكساريهما وهذا محال واما ان كان انكسار احدهما بالآخر سابقا على انكسار الآخر فخر به فهو باطل لان المكسور لا يعود كاسرا لكاسره فكان يجب ان لا يفعل الكاسر عن المكسور بعد حصول الانكسار وحيث يكون ذلك فسادا لاحدهما لا من اجاب ثبت ان الكاسر ليس هو الكيفيات بل الصور التي هي مبادئ تلك الكيفيات *

(وهاهنا اشكال) وهو ان الماء البارد بالفعل والماء الحار بالفعل اذا اختلطا انكسر البارد بالحار وليس للماء الحار صورة هي مبدء حرارته حتى تجمل تلك الصورة كاسرة لبرودة الماء فاذا الكاسر لبرودة الماء هو نفس كيفية الحرارة الموجودة في الماء الآخر *

(فقول) كما ان الذي يحرك حركة مكانية بالقسر لا يفيد الحركة فقط بل يفيد بالقسر مبدءاً للحركة محفوظاً في جميع زمان الحركة فيشبه ان يكون الامر هاهنا كذلك وهذا موضع يجب ان يتفكر فيه *

(واما الانكسار) فهو عبارة عن زوال تلك الكيفيات الصرفة عن تلك البسائط *

(واذا عرفت) هذا فثبت ان كل واحد من العناصر يفعل بصورته ويتفعل بمادته ثم ان طبائع المتزجات اذا كانت باقية كان كل واحد منها مانعاً من ان يصدر عن صورته في مادته تلك للكيفية الصرفة البسيطة وقد عرفت ان تلك الكيفيات تكون قابلة للاشد والاضعف بالمعنى الذي عرفت وحيثئذ تكون الكيفية التي يستعد لقبولها احد اجزاء ذلك المتزج عند ذلك الامتزاج مثل الكيفية التي يستعد لقبولها الجزء الآخر من ذلك المتزج عند ذلك الامتزاج وتلك الكيفية تكون لا محالة حرارة مكسورة او برودة مكسورة او رطوبة مكسورة او يبوسة مكسورة وذلك لان الطبيعة التي للجزء الناري من المتزج لو لم تكن ممنوعة بضدها لمكانت تمنع الحرارة القوية فاذا صارت ممنوعة بالمعارض فلا جرم لا تفيض عنها الحرارة القوية التي يعوق عنها المعارض واما الحرارة الضعيفة التي لا يعوق عنها المعارض فيجب ان تفيض والحرارة الضعيفة بينها هي البرودة الضعيفة فظهر من هذا ان

التفاعل متى استقر فانه يحصل في جملة الممتزج كيفية متشابهة وهي المزاج *
 (واعلم) ان الشيء لا يكون متشابهاً لذاته وانما قلنا للكيفية المزاجية انها
 كيفية متشابهة لان كل جزء من اجزاء المركب ممتاز بحقيقته عن الجزء الآخر
 فتكون الكيفية القائمة به غير الكيفية القائمة بالجزء الآخر الا ان تلك
 الكيفيات القائمة بتلك الاجزاء متساوية في النوع فلذلك قلنا الكيفية
 المزاجية متشابهة فهذا هو التحقيق في المزاج *

(ثم ان الشيخ) رسمه بانه كيفية تحدث عن تفاعل كيفيات متضادة موجودة
 في عناصر متصرفة الاجزاء تماس اكثر كل واحد منها اكثر الآخر اذا تفاعلت
 بقواها بعضها في بعض حدثت عن جملتها كيفية متشابهة في جميعها وهي المزاج
 وفيه شكوك ثلاثة *

(اولها) انه احال التفاعل على الكيفيات ونحن قد بينا انه محال على الكيفيات
 وانه انما يصح ذلك على الصور *

(وثانيها) انه حد الضدين بانهما الذاتان الوجودتان المتعاقبتان على موضوع
 واحد ولا تجتمعان فيه وبينهما غاية الخلاف فاذا كان مراده بالضد ذلك
 فقد تطرق الخلل الى رسم المزاج لان المزاج منه اول وهو الذي يكون
 حصوله من اجتماع البسائط ومنه ثان وهو الذي يكون حصوله من اجتماع
 المركبات مثل الدهنية الحاصلة من تفاعل الزبيق والكبريت ومعلوم ان
 هذا المزاج الثاني لا يكون حصوله من تفاعل كيفيات متضادة لان الكيفية
 الكبريتية لا تكون في غاية البعد عن كيفية الزبيق لان كل واحد منهما مركب
 وكيفية المركب لا تكون في الغاية فظهر انه لما اعتبر في الضدين غاية الخلاف
 واعتبر في المزاج ان يكون عن كيفيات متضادة لزمه خروج المزاج الثاني

عن الحد *

(وثالثها) ان الطعوم والروائح والوان المركبات كلها كيفيات حادثة عن تفاعل كيفيات متضادة الى آخر الرسم ولما دخلت هذه الاشياء في هذا الرسم فقد بطل هذا الرسم *

(والاولى) ان يقال المزاج كيفية ملبوسة حاصلة في الجسم المركب عن العناصر المتضادة الكيفية عند انكسار كيفية كل واحد منها بطبيعة الآخر ثم لا يشترط في الضدين هاهنا غاية الخلاف *

﴿ الفصل الثاني في مذاهب الناس في المزاج ﴾

(من الناس) من زعم ان البسائط اذا امتزجت وانفعل بعضها عن البعض ادى ذلك بها الى ان يخلع صورها ولا تكون لواحد منها صورته الخاصة وتلبس حينئذ صورة واحدة يصير لها هيولى واحدة وصورة واحدة (ثم منهم) من جعل تلك الصورة امراً متوسطاً بين الصور المتضادة التى للبسائط (ومنهم) من جعل تلك الصورة صورة اخرى للنوعيات ويدل على فساد هذا القول امران *

(الاول) انا اذا وضعت قطعة من اللحم في القرع والاسيق فتدخل الى جسم مائى قاطر والى كلس ارضى غير قاطر (فنقول) الاجزاء التى كانت في المركب اما ان يكون بينهما اختلاف في استعداد التقطر وعدمه واما ان لا يكون بينهما اختلاف في ذلك فان لم يكن بينهما اختلاف وجب ان يكون الشكل قاطراً او الشكل ممتنعاً عن التقطر واما ان كان بينهما اختلاف فذلك الاختلاف اما ان يكون بنفس ماهياتها او بما يكون داخلها فيها او بما يكون خارجاً عنها والقسمان الاولان يقتضيان اختلاف اجزاء المركب بالماهية واما ان كان

ذلك

(الفصل الثاني في مذاهب الناس في المزاج)

ذلك الاختلاف باصر خارج عنها فذلك الامر الخارجى ان كان لازما لم
منه اختلاف ماهياتها لان الامور المختلفة في اللوازم مختلفة في الماهيات
وان لم يكن امرا لازما لتلك الاجزاء امكن ان توجد اجزاء المركب من غير
ان تحصل فيها تلك الامور التي باعتبارها اصارا البعض بحال والبعض بحال اخرى
وذلك يقتضى ان يوجد في اللحوم لحم يقطر كله او يرسب كله وكذلك القول
في سائر المركبات ولما بطل ذلك بطل هذا المذهب *

(الثانى) هو ان صور البسائط لو تفسدت فان كان فساد كل واحد منها
مقارنا لفساد الآخر مع ان فساد كل واحد منها مملول لوجود الآخر لكانت
الصورتان موجودتين عند كونهما فاسدتين وذلك محال وان سبق فساد
احدهما لفساد الآخر استحال ان يصير الفاسد منفسدا لمفسده فبقى ان يقال
التغير انما وقع في كيفيتي العنصرين والفاعل لذلك التغير هو ما لكل واحد
منهما من الصورة وان تلك الصورة محفوظة الذات في كل واحد من العناصر
من غير ان تفسد العناصر اصلا *

(واحتج الخصم) بان قال ان كان المتزج لا يتغير جوهر بسائطه فتكون النار
فيه موجودة لكنها متغيرة قليلا فالماء موجود ولكنه متسخن قليلا ثم يستفيد
بالمزاج صورا زائدة على صور البسائط وتلك الصور حاصلة في كل واحد
من الاجزاء فكان الجزء الموجود من الاسطوانات في المركب وهو نار
مستحيلة قد اكتسبت صورة لحمية فيكون من شأن النار في نفسها اذا عرض
لها نوع من الاستحالة ان تصير لحما وكذلك كل واحد من البسائط فيكون
نوع من الكيفية المحسوسة وحد من حدود التوسط بين الحار والبارد والرطب
واليابس بمد الاجسام العنصرية لقبول اللحمية فيكون حيث نشأ من شأن

البسائط ان تقبل صور هذه الانواع وان لم تتركب بل اذا استحالَت فقط فلا يكون الى التركب والمزاج حاجة في حدوث هذه الصور *

(والجواب) ان هذه الشبهة ليس اعتراضها على احد المذهبين باولى من اعتراضها على الآخر وذلك ان اجزاء الممتزج انما تفسد عنها صورها ونحصل فيها صور اخرى عند انتهاء كيميائياتها الى حد معين فاذا كان كذلك فمن الجائز ان تنتهي كيفية كل واحد من البسائط الى ذلك الحد حتى تفسد عنه الصورة التي كانت وتحدث فيه الصورة المزاجية (الا ان يقال) بان المعد لحصول تلك الصورة ليس هو الاستحالة التي في ذلك الحد فقط بل الاستحالة مع التركيب وحينئذ يكون هذا هو جوابنا *

الفصل الثالث في اقسام الامزجة *

(قد عرفت) ان الكيفيات الاولى التي في الاركان التي باعتبارها يصح التفاعل اربع هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة فتبين ان المزاجات عنها وذلك على قسمين *

(احدهما) ان تكون المقادير من الكيفيات المتضادة في الممتزج متساوية متقاومة ويكون المزاج كيفية متوسطة بينها بالتحقيق وذكر في القانون ان المعتدل على هذا المعنى ممالا يجوز ان يوجد اصلا وذكر في المقالة الثالثة من طبيعيات النجاة انه اذا كان الجسم المركب من اسطقسين فقط فيمكن ان يكون التركيب فيه من قوى متساوية ولا يمكن ان يتركب من اجزاء متساوية القوى فوق اثنين جسم البتة وذكر في الفصل الحادى عشر من المقالة الرابعة من الفن الاول من طبيعيات الشفاء ان المركبات ان كانت عن اكثر من بسيطين وفيها غالب فالخير للغالب وان تساوت غلب البسيطان اللذان

(الفصل الثالث في اقسام الامزجة)

لذلك ان جهتهما واحدة بالقياس الى الموضع الذي فيه المركب وحصل المركب في اقرب الحيزين من حين وقوع التركيب *

(اقول) النقل الاول صريح في امتناع التركيب من بسيطين متساويين والنقل الثاني صريح في جواز التركيب من بسيطين متساويين ومنع من جواز التركيب عن اكثر من بسيطين والنقل الثالث صريح في جواز التركيب عن ثلاث بسائط متساوية (الا ان يقال) الحق هو الاول والاخر ان المذكوران على سبيل التقدير بمعنى انه لو وجد هذا الحال فكيف الحكم فيه (الا اناقول) للمتعذر في المنع من تركيب الجسم عن بسيطين متساويين هو انه يلزم ان لا يحصل في حيز واحد منهما لانه ليس الحصول في احدهما اولى من الآخر فاذا اعترف الشيخ بانه في تلك الحالة يمكن ان يتخصص بحيز معين فقد اعترف بما اعتمد عليه في استحالة التركيب عن البسيطين المتساويين (ويشبه) ان يكون الحق هو ان التركيب عن البسائط المتساوية ممكن لكنه لا يكون باقيا مستمرا بل يكون سريع التحلل او سريع الغلبة بعضها لبعض *

(ونائبهما) ان لا يكون الزواج وسطا مطلقا بين الضدين بل يكون اميل الى احد الطرفين لكن المتغير في صناعة الطب بالا اعتدال وعدم الاعتدال ليس هذين القسمين المعينين المذكورين فان المعتدل بهذا المعنى اما ان لا يكون ممكنا او كل ممكنا فان كل ممكنا فهو غير مستمر بل المعتدل الذي يستعمله الاطباء في مباحثهم هو مشتق لا من التعادل الذي هو التساوي بل من العدل في القسمة وهو ان يكون قد توفر على الميزاج من العناصر القسطة الذي ينبغي له في مزاجه (واذا عرفت) معنى للمعتدل عرفت ايضا معنى غير المعتدل *

(فنقول) الخارج عن الاعتدال اما ان يكون خارجا في كيفية واحدة

مقسط اوفى الكيفيتين مما لما القسم الاول وهو ان يكون معتدلا في احد المتضادين وخارجا عن الاعتدال في احد المتضادين الآخرين فنفرض الاعتدال حاصلًا في الرطوبة واليبوسة فتكون الغلبة حينئذ اما للحرارة او للبرودة فهذان قسمان ونفرض الاعتدال حاصلًا في الحرارة والبرودة فتكون الغلبة حينئذ للرطوبة او لليبوسة فهذان قسمان آخران واما ان يكون خروجه عن الاعتدال في الكيفيتين فنفرض كون الحار غالبًا فاما ان يكون الغالب معه للرطوبة او لليبوسة وهذان قسمان ونفرض كون البارد غالبًا فاما ان يكون الغالب معه الرطب او اليابس وهذان قسمان آخران فهذه الاقسام الثمانية لقسام للخارج عن الاعتدال اما المعتدل فهو قسم واحد فالأهمزة اذا تسعة فهذا ما يليق بالحكمة من البحث عن امر المزاج واما ما وراء ذلك فقد ذكرناه في شرح القانون *

❦ الفصل الرابع في اقسام انفعالات الحار والبارد والرطب واليابس ❦
 (ان لهذه الكيفيات) الاربع افعالا وانفعالات (فمنها) ماهي للفاعلتين (ومنها) ماهي للمنفعتين فاما التي للفاعلتين (فمنها) ما ينسب الى الحر (ومنها) ما ينسب الى البرد (ومنها) ما ينسب اليهما جميعا فالنسوب الى الحر مثل النضج والطبخ والشوي والغلي والتبخير والتدخين والاشتعال والاذابة والحل والعقد والمنسوب الى البرد مثل التفتيج ومنع الطبخ والنضج والشوي ومنع التبخير ومنع التدخين ومنع الاشتعال ومنع الاذابة الذي هو الاجماد ومنع الانعقاد وهو الطل والتكرج واما الامر المشترك بينهما فمثل التعفين ومثل تجميد كثير من الاجسام كالحديد والقرن فان كل واحد منهما يجمد بالحر والبرد ومثل العقد والتبخير واما الامور المنسوبة الى الكيفيتين

المنفعتين فهي انفعالات لا غير (فهي) ما هي بازاء هذه الافعال الصادرة
عن الكيفيتين الفاعلتين مثل قبول النضج وقبول الطبخ ومثل الانتقال
والانشواء والتبخير والتدخين والاشتعال والذوبان والانمقاد (ومنها)
ما ليس بازاء هذه الافعال فمن ذلك ما هو بقياس احدى الكيفيتين الى الاخرى
(اما اليابس) فمثل الابتلال والنشف والانتقاع والميعان (والرطب) مثل
الجفاف والاجابة الى النشف واما ما ليس بقياس احدهما الى الاخرى
فمن ذلك ما هو للرطب وحده ومنه ما هو لليابس وحده ومنه ما هو للمركب
منهما اما الذي للرطب وحده فمثل الانحصار وسرعة الاتصال والانخراق
والذي لليابس مثل الانكسار والارتضاض والتفتت والانشقاق وامتناع
الاتصال بمثله والاتصاق بغيره واما الذي للمختلط فمثل الانشداخ
والانطراق والانعجان والانمصار والتلبد والتلزوج والامتداد فهذه
هي الافعال والانفعالات التي تصدر عن بساطة هذه الكيفيات وتركبها
صدورا اوليا فاما كان من هذه الاحوال مشتركا جعنا القول فيه في فصل واحد
وما كان من هذه الاحوال مشتركا بين الفاعلة والمنفعلة فسيبين ان لا نكرره
في فصل المنفعة فلنعمد الآن في شرح هذه المعاني فصولا *

الفصل الخامس في النضج

(حده) انه احالة من الحرارة للجسم ذي الرطوبة الى موافقة الغاية
المقصودة وهو على نوعين طبيعي وصناعي والطبيعي على نوعين نضج نوع
الشيء ونضج ضروريته ونضج الضروريات على قسمين نضج ما يحتاج الى
جذبه وهو نضج الغذاء ونضج ما يحتاج الى دفعه وهو نضج الفضل واما نضج
نوع الشيء فكمنضج الثمرة والفاعل في هذا النضج موجود في جوهر النضج

ويحيل رطوبته الى قوام موافق للغاية المقصودة وانما يتم اذا صار بحيث تولد
 المثل ان كان من شأنه ذلك واما نضج الغذاء فهو افساد جوهره واحالته الى
 مشاكلة طبيعة المعتدى وفاعل هذا النضج ليس موجودا في جوهر النضج
 بل في جوهر المعتدى لكنه مع ذلك احالة من الحرارة للجسم الرطب الى
 موافقة للغاية المقصودة التي هي افادة تدل على ما يتخلل والاسم الخاص بهذا
 النضج هو الهضم واما نضج الفضل وهو نضج الشيء الذي لا يتففع به في
 التغذية فهو مفارق للنوعين الاولين فان هذا النضج احالة للجسم الرطب الى
 قوام يسهل معه دفعه وذلك اما بتخليط القوام ان كان رقيقا او بترقيقة ان كان
 غليظا او بتقطيعه ان كان المانع من الدفع شدة اللزوجة وهذا النضج ايضا
 احالة من الحرارة للجسم الرطب الى موافقة للغاية المقصودة وكذلك القول
 في النضج الصناعي *

﴿ الفصل السادس فيما يقابل النضج ﴾

(وهو امران احدهما) كالمدم وهو ان تبقى الرطوبة غير مبلوغ بها للغاية
 المقصودة مع انها لا تكون قد استحال الى كيفية منافية للغاية المقصودة مثل
 ان تبقى الثمرة نية اويبقى الغذاء بحيث لا يكون قد استحال عن حاله اويبقى
 الفضل غير مستحيل الى ماوافق الاندفاع وهذه الفجاجة يفعلها بالعرض
 مانع وجود الحرارة وهي البرودة *

(ثانيهما) ان تصل بتلك الرطوبة حرارة غريبة ولا تكون الحرارة
 الغريبة موجودة وان كانت فتكون ضعيفة وحيشد تستولى على تلك
 الرطوبة الحرارة الغريبة فتحيلها الى ماوافق للغاية المقصودة وتلك
 الحرارة الغريبة اما ان تكون قوية بحيث تسرع في تحليل الرطوبات واما ان
 لا تكون

(الفصل السادس فيما يقابل النضج)

لا تكون فالاول هو الاحراق والتجفيف والثاني هو العفونة وكان الرطوبة الغريزية تند اول تدبيرها حرارة غريزية وحرارة غريبة فان استولت الحرارة الغريزية جعلتها موافقة للغاية المطلوبة وان استولت الحرارة الغريبة افادتها كيفية منافية للغاية المطلوبة ومنتهى العفونة اليبس او حصول نوع تلك الحرارة التي كانت عفينة بالنسبة الى الاولى غريزية بالنسبة الى ذلك النوع (واعلم) ان البرد يعين على العفونة لتضيفه الحرارة الغريزية وحفظه الحرارة الغريبة واعلم ان سبب النضج الثاني والثالث حرارة غريبة ولكلها غريزية للشيء الذي لاجله النضج فاذا فلت هذه الحرارة فعملها وبانت الغاية المقصودة فقد نضج الغذاء وان عاوقها برد كانت فجاجة وان استولت عليها حرارة غريبة فحينئذ افسدت على الغريزية فعملها فيزول الغذاء عن الكيفية الملائمة لطبيعة المقتضى وذلك هو العفونة *

﴿ الفصل السابع في الاسباب الاربعة للنضج والعفونة ﴾

(مادة النضج) جسم رطب وفاعله الحرارة الغريزية وصورته تكيف الرطوبة بكيفية موافقة لفرض الطبيعة وغاياته تميمه لنشو الاشخاص الجزئية (والعفونة) مادتها جسم رطب وفاعله عدم حر او برد وصورتها بقاء الرطوبة غير مسلوكة بها الى الغاية الطبيعة وذلك امر عديم وغايتها المرضية هي التي تسمى بالباطل * وبالله التوفيق *

﴿ الفصل الثامن في التكرج ﴾

(انه يتبدأ) من حرارة عفينة في الشيء يفعل تخبيراً فيه لا يبلغ الى ان يفصل عنه بالتمام بل يحبس البرد على وجه الشيء ويحدث منه لون ابيض من اختلاط الهوائية بتلك الرطوبة كما يمرض للزبد ويبقى على وجهه فان لم تكن هنالك

حرارة لم يكن تخرج وان كانت اقوى من المكروحة كانت عقوبة وان كانت اشد من ذلك كان تخفيفا واحراقا *

﴿ الفصل التاسع في الطبخ ﴾

(فاعله) القريب جسم فيه حرارة ورطوبة يسخن المطبوخ بحرارته ويرطبه برطوبته ومادته جوهر فيه رطوبة واذا قيل للذهب انه يطبخ فباشتراك الاسم *

﴿ الفصل العاشر في الشئ ﴾

(الفاعل) القريب له حرارة خارجية يابسة تأخذ من رطوبة ظاهر المشوى اكثر مما يأخذ من رطوبة باطنه فرطوبة المشوى جوهرية ورطوبة المطبوخ مركبة من الاصلية والغريسية ثم الحار الملاقى اما ان يكون هوائيا او ارضيا فالاول هو الشئ المطلق (والثاني) لا يخلو اما ان يتوسط بين الفاعل والمنفعل واسطة وذلك هو القلي اولا يتوسط وهو التكييب واما اذا كان التأثير بحرارة شئ لزوج سمى تطيخا (١) *

﴿ الفصل الحادى عشر في التبخير والتدخين ﴾

(التبخير) تحريك الاجزاء الرطبة متحللة من شئ رطب الى فوقه والتدخين كذلك للاجزاء الغاب فيها اليابس فالبخار ماء متحلل والدخان ارض متحللة وكل ذلك عن حرارة مصعدة فالرطب المحض لا يتدخن واليابس المحض لا يتبخر *

﴿ الفصل الثانى عشر في اصناف تأثير الحرارة في المركبات ﴾

(اعلم) ان الرطب مطيع للتصمد واليابس عاص عليه فها اذا امتزجا فاما ان تجمد تلك الرطوبة اولا فتجمد فان انجمدت فالنار اما ان تقوى على تخليص

الرطب من اليابس وعلى افساد ذلك الجوهر اولاً تقوى فان لم تقو فلما ان تقوى على ازالة ذلك الجود اولاً تقوى فان لم تقو فذلك الجسم لا يكون متطرقاً وسبب ذلك ان رطوبته غير لزجة ولا دهنية وهذا القسم على قسمين (احدهما) ان يكون الغالب عليه الماء كالياقوت (وثانيهما) ان يكون الغالب عليه الارض كالطلق (واما اذا تقويت) الحرارة على ازالة جود المركب ولم تقو على تفريق اجزائه كان ذلك مجرد الاذابة كما في الحديد والزجاج او تقوى ذلك على الاسالة والتذويب كما في سائر الاجساد وهذا القسم قد تكون رطوبتهما لزجة دهنية فيكون متطرقاً كالا جساد السبعة وقد لا يكون كذلك كالزجاج والخزف ثم ان الاقسام الاربعة اعني ما يذوب وما يلين وما لا يذوب وما لا يلين فالنار وان كانت لا تقوى على افسادها لكنها تفيد رزاقاً وثقلاً وذلك كالنحاس والفضة فلن هذه اذا عملت فيهما النار عملاً كثيراً انفصل عنهما شيء يشبه الكبريت وازدادت عند ذلك ثقلاً لان المنفصل شيء هو اني خفيف فاذا زال بقيت الارضية حينئذ يصير الشيء اثقل و(اما اذا كانت) الحرارة قوية على تخليص رطب المركب من يابسه فذلك على قسمين اما ان يكون قد حصل بين ذلك الرطب واليابس تأثير وتأثر او لم يحصل فان حصل فهو كالشمع والثاني كالطلق المعجون بالماء وفي كلا الموضعين فالنار تقوى على التفريق *

(واعلم) ان الجسم اليابس لا يتصمد الا عند احد اصريين (الاول) ان يكون متجمل الاجزاء قابلاً للتصفر المفرط فاذا فعل به ذلك قبل التصمد مثل النحاس فانه لا يتصمد لكنه اذا زنجر زنجرة محكمة يصمد *

(الثاني) ان يخلط بما يقبل التصعيد خطأ محكماً مثل ما اذا اردنا تصعيد الطلق

والزجاج ربناهما بالتوشادر تربية محكمة ثم اوقدنا عليهما ايقاد اقويا فانه يتصعد الجميع وكما عرفت السبب في تصعيد اليابس فمكسهما هما المانعان من تصعيد ما في شأنه ان يتصعد *

﴿ الفصل الثالث عشر في المشتعل و المتجمر ﴾

(المشتعل) هو الذي ينفصل عنه بخار دخان دهنى لطيف من شأنه ان يتصعد عنه دخان قابل للاستحالة الى النار المضئية المشرقة واما المتجمر غير المشتعل فهو الذي يستحيل اجزأؤه الى النارية اشراقا وضاءة وسخونة لكنه لا ينفصل عنه شيء اما ليوسته مثل الصخرة واما لشدة رطوبته ثم ان من الاشياء ما يكون مشتعلا ومتجمرا معا كالخطب ومنها ما لا يشتعل ولا يتجمر كالدهن ومنها ما يتجمر ولا يشتعل كالنجم * وبالله التوفيق *

﴿ الفصل الرابع عشر في الحل والعقد ﴾

(اصل) هذا الباب ان نعرف ان الحل والعقد كالطرفين والخثورة كالواسطة فلننظر في قابل هذه الامور الثلاثة وفاعلها *

(اما القابل) فهو ان النار والهواء لا يقبلان الجمود لغاية لطافتها واما الارضية والمائية فتقبلان الاحوال الثلاثة اما بالنظر في التفاعل فنقول ان الانحلال في الارضية يحصل اما بسبب البرد واما بسبب الرطوبة واما في المائية فالانحلال انما يحصل بسبب الحروا واما الانعقاد في الارضية فهو يحصل اما بسبب الحروا واما بسبب اليبس واما الخثورة فقد تكون بسبب مخالطة الارضية للمائية وقد تكون بسبب مخالطة الهوائية للمائية كما في الزيت لان الهواء اذا احاط به سطح مائى واحتقن فيه عرض لذلك الهواء في ذلك السطح ما يعرض له في الزق النفوخ اذا دفع باليد من خارج وذلك هو الخثورة التي

لا معنى

(الفصل الثالث عشر في المشتعل و المتجمر) (الفصل الرابع عشر في الحل والعقد)

لأدنى لها الأدم النفوذ فيه لما فيه من المقاومة *

(وإذا عرفت هذا الأصل) فنقول الملح ينمق بالحر وينحل بالبرد والرطوبة
أما انمقاده بالحر فلان فيه اجزاء ارضية محترقة فاذا استمات بالحر الخارجي
افادت التجفيف واما انحلاله بالبرد فلان البرد يوهن قوة اليوسه التي فيه
المستفاده من الحر اعنى القوة التي بسببها قدر اليباس على عقد تلك الرطوبة
واما انحلاله بالرطوبة فلان مادته ماء عقده يبس ارضى فاذا غلبت الرطوبة
صار اليوسه الماقمة مغلوبه ولكن الرطوبة يجب ان لا تكون لدرجة فان
المزوجة تزيد في العقد *

(ولما البيض) فانما ينمق بالحر لان المنبت في جوهره اليوسه التي رققها
الانضج في الرطوبة فاذا سخن البيض استعان ما فيه من اليوسه بذلك
الحر فقوى على العقد *

(واما الدم) فاما ان يكون رقيقا او غليظا فلن كان رقيقا ينجم لما يشتمل من
والشظايا التي فيه تعينه على الجمود واذ لك فان تلك الشظايا ان كانت قليلة
كما في دم بعض الحيوانات لم ينمق واما ان كان الدم غليظا حصلت الخشورة
فيه او لا ثم الجمود نأيا وذلك لاختلاف اجزائه في الجمود ولما انحلاله
بالرطوبة فلما فيه من الارضية المتحللة بالرطوبة *

(واما للزيت) فانه لا ينجم لكنه ينحتر من الحر والبرد اما عدم انجماده فلما فيه
من الهوائية واما خشورته من الحر فلما فيه من الارضية واما خشورته من البرد
فلما فيه من المائية *

(واما المني) فخشورته لاجل ان الهوائية خالطته فذلك متى تعرض للبرد
وفسدت قوته وفارقه الهوائية فيشتد يصير رقيقا *

(واما العسل فمما كان الحر يجعله ارق مما كان لتحليله اللطيف منه واما البرد فانه لا يجعله ارق مما كان بل يزيده جمودا واما انعقاد اللبن بالجبنية فلما فيه من الارضية العاقدة ولذلك فكل لبن قليل الجبنية لا ينعقد *

(واعلم) انه ربما كان يجتمع الحر والبرد على اجماد الشيء وحيثذ يصعب اذا به وذلك الشيء هو الذي اعان الحر على تحليل رطوبته واعان البرد عليه بتجميد ما بقي من الرطوبات وذلك كالحديد والخزف والطلق ومع ذلك فهذه الاشياء كلها قابلة للذوب ولو بالقسر *

(واعلم) ان كل ما يذوب فانه يلين لولا الا المالح وذلك لان اليابس فيه قليل الكمية كثيرة القوة فادامت القوة باقية لا يذوب واذا زالت القوة حصل الذوب (وقد بقي) من المباحث المتعلقة بالحرارة والبرودة شيء آخر يقال له تعاقب الحر والبرد *

الفصل الخامس عشر في سبب تعاقب الحر والبرد

(اذا استولى) الحر على ظاهري جسم بارد برد باطنه وبالعكس والجسم الذي يقع فيه ذلك على قسمين *

(الاول) ان يكون ذلك الجسم انما يستخن او يبرد النفوذ اجسام لطيفة في عمته اما حارة واما باردة فاذا استولى الضد على الظاهر انهزمت تلك الاجسام اللطيفة الى الباطن واحتقنت فيه فتشتد تلك الكيفية *

(الثاني) ان تكون سخونة ذلك الجسم لو برودته لا النفوذ جسم آخر فيه بل يكون الجسم في ذاته سخينا او باردا ثم اذا استولى الضد على الظاهر اشتدت تلك الكيفية في الباطن ويدل على ذلك ان مياه الآبار تذيب الجدي في الشتاء في الحال وفي الصيف لا تذيب الا بعد زمان *

(وذلك بطل) قول من قال ان الماء لا يكون حاراً في الشتاء بل البشة لا اعتيادها البرد حيث لا تنقل عن برد الماء واما في الصيف فلما اعتادت البشة الحرارة لا جرم انقلبت عن برودة الماء فاستبردت به فانه لو كان كذلك لما اختلف حال ذوبان الجمد بالماء حالتي الصيف والشتاء *

(واذا ثبت) ذلك فنقول لا يمكن ان يكون السبب في ذلك انهزام الحرارة من البرودة وبالعكس لاستحالة انتقال الاعراض بل السبب فيه ان فعل القوة الواحدة في الموضوع العظيم اضعف من فعله في الموضوع الصغير فانه لا تستوي اضاءة مشكاة صغيرة عن سراج و اضاءة صحراء واسعة عنه واذا ثبت ذلك فالبرد اذا استولى على ظاهر الجسم تعذر على القوة المسخنة تسخين ذلك الظاهر فلم تقدر الا على تسخين الباطن فيصير موضوع فعل القوة اقل فيصير فعل القوة اقوى وقد حان ان نتكلم في انفعالات الرطب واليابس *

(الفصل السادس عشر في النشف)

(اذا كان) في الجسم الارضى مسام احتبس الهواء فيها قسراً للضرورة الخلاء فاذا حصل فيها من الاجزاء المائية ما يقوم مقام الاجزاء الهوائية قدرت الاجزاء الهوائية على مفارقة تلك المنافذ ثم ان الاجزاء المائية التي تنفذ في تلك المسام قد يمرض لها ان تنعقد من يبوسة تلك المنافذ وقد لا يعرض لها ذلك وايضاً فكثيراً مما ينشف يعرض له الجفاف في الحال لان الرطوبة اذا كانت قليلة انجذبت بالقوة الى الباطن ثم ان المسام الظاهرة تجذب هواء آخر الى نفسها فيظهر من ذلك ان المصمت لا يجوز عليه النشف *

(فان قيل) الاجزاء المائية لو بقيت في المسام الظاهرة بقيت الاجزاء

الهوائية في المسام الباطنة وذلك امر قسرى ولو انجذبت الاجزاء المائية الى المسام الباطنة احتاجت المسام الظاهرة الى جذب هواء آخر وذلك ايضا قسرى فلما ذاصار القسر الثانى اولى من القسر الاول *

(فنقول) قد عرفت ان الجسم اذا كان فى مكانه الطبيعى كان عديم الميل بالفعل ، واذا كان خارجا عنه كان ذا ميل بالفعل فحصل الترجيح بهذا السبب *

﴿ الفصل السابع عشر فى الانحصار ﴾

(وهو عبارة) عن تشكل الجسم الرطب بشكل باطن ما يحويه فان كان الحاوى مشتملا على جميعه تشكّل جميعه بشكله وان كان اعظم منه فان كان الجسم رطباً مائياً تشكّل علوه بتقرب والسبب فيه ان ذلك السطح لا يلزمه شئ غريب فتشكّل بشكله الطبيعى *

﴿ الفصل الثامن عشر فى الاتصال ومقابلاته ﴾

(اما الاتصال) فالرطب اذا لاقى ما يماسه بطل السطح بينهما بسهولة وصار مجموعهما واحدا بالاتصال واليابس لا يسهل ذلك فيه والرطوبات اذا اجتمعت فقد يظهر تميز السطوح فيها كفاي الماء والدهن وقد لا يظهر كما فى الماء والشراب *

(واما مقابلاته) فمنها الانحراف وهو يقال على سهولة انفصال الرطب بمقدار حجم النافذ فيه مع التماسه عند زواله ويقال ايضا على انفصال يحدث فى الجسم بمجذب بعض اجزائه عن بعض (ومنها الاقطاع) وهو انفصال يحصل فى الجسم لنفوذ جسم آخر فيه بحيث يكون الا انفصال مساويا لحجم النافذ فى جهة حر كته وانما قلنا فى جهة الحركة لانه يجوز ان يفصل القاطع على مقدار القطع من الجهة التى عنها حركة القاطع (ومنها الانشقاق) وهو على وجهين نارة لاجل

مداخلة جسم في جسم ولكن يزيد مقدار التفرق على مقدار النفوذ وتارة لاجل جذب مفرق يعرض للاجزاء بعضها عن بعض (واعلم) ان اكثر ما ينشق طولاً لا ينشق عرضاً (ومنها الانكسار) وهو انفصال الجسم الصلب بدفع دافع قوي من غير نفوذ جسم فيه الى اجزاء كبار فان كان الى اجزاء صغار فهو الارضاخ وان كان يتأتى ذلك بقوة ضمنية فهو التفتت *

﴿ الفصل التاسع عشر في اللين والصلب ﴾

(قد فرغنا) في باب الكيف عن بيانها ولكننا نحكي كلام الشيخ فيها لما فيه من مزيد فوائد (قال) اللين هو الذي يتطامن سطحه عن الدافع بسهولة ويمكن ان يبقى بعد مفارقتها مدة قصيرة او طويلة ولهذا يفارق السيال فانه لا يحفظ الشكل الا مع ملازمة فاعل الشكل (والصلب) الذي لا يتطامن سطحه الا بعسر ثم ان اللين تحته اقسام (منها) المنشدخ وهو الذي يتحرك اجزائه الى باطنه فنه ما يبقى على ما يعمل به وهو المتطرق ومنه ما يفارق المصور من حيث ان العصر يخرج الجسم الغريب عنه والمتطرق ليس كذلك واما الذي لا يبقى فيه اثر الانفاز بل يعود بعد ساعة فهو كالسفنجة (ومنها) المنحني وهو الذي من شأنه ان يصير احد جانبيه من الطواين ازيد والاخر انقص بزواله عن الاستقامة الى غيرها وذلك للين المطاوع (ومنها) التمدد وهو حركة الجسم مزداد في طوله متقصا في جانبيه الآخرين وسبب ذلك اشتداد امتزاج الرطب واليابس وهو على قسمين منه ما يلزم الماد له الابتلاقه به ويسمى لدنا وهو الذي يقبل التمدد والعطف ولا يقبل الفصل بسرعة ومنه ما يلزم الماد من غير حاجة الى ان يتعلق به ويسمى ذلك لزجا وان كان اللزج بالحقيقة اعم منه فان اللدن لزج ايضا *

(الباب الرابع في الكائنات التي لانفس لها)

(الباب الرابع في الكائنات التي لانفس لها)

(يجب) ان يعلم ان جميع الآتار العلوية تابع لتكون البخار والدخان وذلك لان الحرارة اذا اثرت في البلة صعدت منها البخرة، وخصوصا اذا اعانتها حرارة مخفية فما يصعد من جوهر الرطب فهو بخار وصعوده ثقيل وما يصعد من جوهر اليابس فهو دخان وصعوده خفيف سريع والبخار حار رطب والدخان حار يابس وقل ما يتصعد بخار ساذج بل انما يسمى الواحد منهما باسم الغالب وفي اكثر الامور يتصعدان من الارض مختلطين لكن البخار منهما مصعده الى حد قريب والدخان اذا كان قويا انفصل عنه مرتقيا مجاوزا اياه الى حد النار *

(واذا عرفت هذه المقدمة) فنقول الكائنات التي لانفس لها اما ان يكون حدودها بغير تركيب او يكون حدودها بتركيب اما الذي حدوده بغير تركيب فلما ان يكون حدوده فوق الارض او على وجه الارض او تحت الارض واما الذي يكون حدوده فوق الارض فلما ان يتكون من البخار او من الدخان فلتكلم في هذه الاقسام *

(القسم الاول) فيما يتكون فوق الارض من البخار وفيه ستة فصول *

(الفصل الاول في السحاب والمطر والثلج والبرد والطل والصقيع)

(والكلام) في هذه الامور يقع في بحثين *

(البحث الاول) عن اسباب تكونها (فتقول) ان تكون هذه الاشياء في

الاكثر من تكاثف البخار وفي الاقل من تكاثف الهواء اما الاول فالبخار

الصاعد ان كان قليلا وكان في الهواء من الحرارة ما يحلل ذلك البخار فيشتد

يتحلل وينقلب هواء واما ان كان البخار كثيرا ولم يكن في الهواء من الحرارة

ما يحلله

(البحث الثاني في السحاب والمطر والثلج والبرد والطل والصقيع)

ما يحمله فتكون تلك الابخرة المتصاعدة اما ان تبلغ في صعودها الى الطبقة الباردة من الهواء اولا تبلغ فان بلغت فلا يخلو اما ان يكون البرد هناك قويا اولا يكون فان لم يكن البرد هناك قويا تكاثف ذلك البخار بذلك القدر من البرد واجتمع وتقاطر فالبخار المجتمع هو السحاب والمتقاطر هو المطر والديمة والوايل اما يكون من امثال هذه الغيوم واما ان كان البرد شديدا فلا يخلو اما ان يصل البرد الى الاجزاء البخارية قبل اجتماعها وانحلاقتها حبات كبارا او بعد صيرورتها كذلك فان كان على الوجه الاول نزل ثلجا وان كان على الوجه الثاني نزل بردا واما اذا لم تبلغ الابخرة الى الطبقة الباردة فهي اما ان تكون كثيرة او قليلة فان كانت كثيرة فهي قد تنعقد سحابا مطرا وقد لا تنعقد اما الاول فذلك لاحد اسباب خمسة *

(احدها) اذا منع هبوب الرياح عن تصاعد تلك الابخرة *

(وثانيها) ان تكون الرياح ضاغطة اياها الى الاجتماع بسبب وقوف جبال قدام الريح *

(وثالثها) ان تكون هناك رياح متقابلة متصادمة فيمنع صعود الابخرة حيثئذ *

(ورابعها) ان يعرض للجزء المتقدم وقوف لشقله وبطوء حر كته ثم انه يلتصق به

سائر الاجزاء الكثيرة المدد *

(وخامسها) لشدة برد الهواء القريب من الارض *

(وحكي الشيخ) انه شاهد هذا النوع من تكون السحاب الماطر فانه

شاهد البخار وقد صعد في بعض الجبال صعودا يسيرا حتى كأنه مكب

موضوع على وهدة وكان هناك قرية احاطت بها تلك الوهدة لا تبلغ

نصف فرسخ وكان الشيخ فوق تلك الغمامة في الشمس وكان اهل القرية

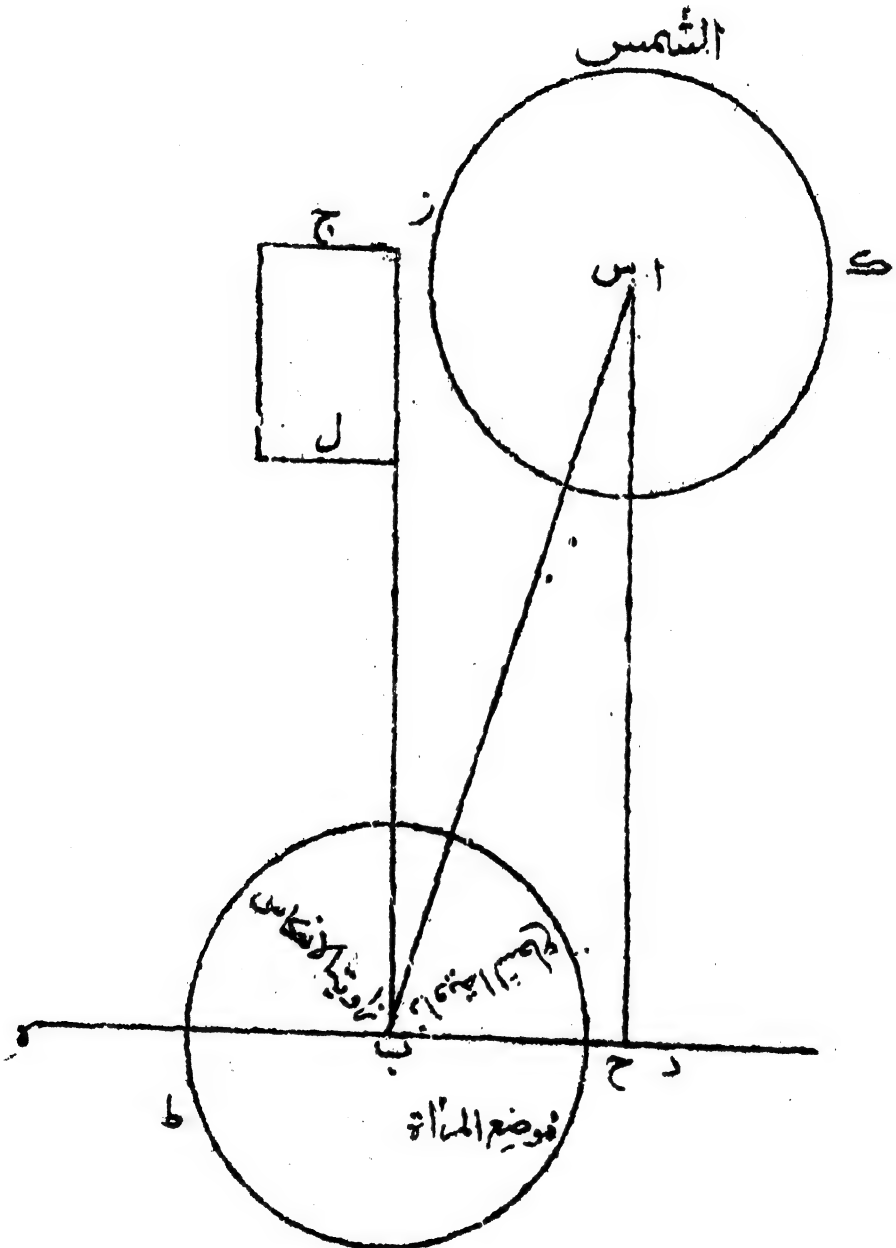
يمطرون من تلك الغمامة فحصل العلم بان البخار كثير اما يؤدي به تكاثفه وتواتر مدده وبطوء حركته المصعدة اياه الى فوق الى ان يتكاثف ويقطر مثل المعصور واما الذي لا ينمقد سحابا ماطر افهو الضباب * .

(واما اذا كانت) الابخرة القليلة الارتفاع قليلة لطيفة فاذا ضربها برد الليل وكثفها وعقدتها ماء محسوسا فنزل نزولا ثقيل في اجزاء صغار لا يحسن نزولها الا عند اجتماع شيء يعتد به فان لم يجمد كان طلا وان جمد كان صقيعا ونسبة الصقيع الى الطل نسبة الثلج الى المطر واما ان يكون السحاب من التقباض الهواء فذلك عندما يبرد الهواء وينقبض وحينئذ تحصل منه الاقسام المذكورة * (البحث الثاني) عن احكام هذه الاقسام وهي سبعة (الاول) ان اكثر البرد يكون في الخريف والربيع ولا يكون في الشتاء لان البرد الشتوي اذا كان شديدا فعمل الثلج لانه يجمد البخار قبل انعقاده حبا وان كانت ضعيفا لم يفعل الا المطر ولا في الصيف ايضا لقلة الابخرة الرطبة الثقيلة واما في الربيع والخريف فان البخار مدام لم يتكاثف بعد تكاثفه يعتد به يكون الحر مكثفا اياه ولا يجمد ثلجا فان استحکم استحصافه واحاط به الهواء الحار والرياح الحارة القوية هربت البرودة دفعة الى باطن السحاب ويكون الاستحصاف قد جعل البخار قطرا وكانت الابخرة ايضا لها استعداد شديد للجمود لتخلخل الحراياها كما ان الماء الحار اسرع جمودا من البارد فحينئذ يجمد بعد صيرورتها حبا كبيرا * .

(الثاني) ان يكون البرد في الخريف اكثر منه في الربيع وسببه ان الصيف افاد الاجسام زيادة تخلخل والمتخلخل اقبل لتاثير الحر والبرد ولهذا السبب قد يتكون البرد من معارضة ربح باردة ببخار حار قريب من الارض فيجمعه بحر كته

في الجداول الثاني

(٢) متعلقة بصفحة ١٧٥



بحر كته جما ويجمد اجزاؤه بيرده *

(الثالث) ان البرد ان كان نازلا من سحب بعيدة فهي تكون صغيرة ومستديرة لذوبان زواياه بالاحتكاك في الجو واما الكبار وخصوصا التي لا استدارة فيها فهي التي تنزل من سحب قريبة *

(الرابع) انما يكثر المطر بارض الحبشة مع حرارتها لان دفاع الابخرة هناك وانضغاطها بسبب الجبال المائنة من الرياح *

(الخامس) ان الامطار الصيفية في الاكثر حباتها كبار وتكون متباعدة وفي الشتاء بالعكس لان الابخرة المتصاعدة في الصيف لا تخلو في الاكثر عن الارضية التي هي مادة الريح فتلك الرياح تصل بعض القطرات ببعض فتكثر القطرات وتتباعد واما في الشتاء فيكون الهواء ساكنا فلا جرم لا تتصل القطرات وتكون مقارنة *

(السادس) الضباب ما كان منحدرًا من العلو وخصوصا عقيب الامطار فهو ينذر بالصحو وما كان متصعدا الى فوق ولا يتخلل فهو ينذر بالمطر *

(السابع) ذكر بعضهم ان الثلج يكون على جميع الاقسام الا الخامس *

الفصل الثاني في مقدّمات يحتاج اليها في معرفة الآثار الظاهرة على السحاب * وهي سبع *

(المقدمة الاولى في بيان انعكاس الضوء) (انه اذا وقع الضوء من جسم مضى على جسم صقيل فانه ينعكس الضوء من الصقيل الى جسم آخر وضعه من ذلك الصقيل كوضع المضى من ذلك الصقيل بشرط ان تكون جهته مخالفة لجهة المضى ويلزم هاهنا ان تكون زاوية الانعكاس مساوية لزاوية الشعاع ولينين ذلك بشكل هندسي (٢) فلتكن دائرة (ك ز) هي الشمس ودائرة

(ح ط) موضع المرآة وخط (ا ب) شعاع الشمس *
 (فبقول) انه لاشك انه ينعكس الشعاع من مرآة (ح ط) الى جسم (ل ج)
 اذ لم يكن بينهما حائل ولنفرض انه ينزل من خط (ا ب) وهو الشعاع خط
 عمودى على سطح مرآة (ح ط) وهو (س د) ويمكننا ان نصل بين نقطتي
 (ب د) ثم نخرج ذلك الخط على استقامة الى طرفى المرآة وليكن ذلك الخط
 (ده) فيحصل هناك بالضرورة من (ا ب) وهو الخط الشعاعى ومن (ده) زاوية
 وايضا يحصل من (ب ج) وهو الشعاع المنعكس ومن (ب ه) زاوية اخرى
 وهاتان الزاويتان بالضرورة متساويتان فزاوية (ا ب د) زاوية اتصال الشعاع
 وزاوية (ه ب ج) زاوية انعكاس الشعاع واما ان كان خط الشعاع
 عمودا على سطح المرآة مثل خط (ب) كان انعكاس الشعاع ايضا على
 ذلك الخط *

(المقدمة الثانية) في بيان انعكاس البصر (الحال) في انعكاس البصر مثل
 الحال في انعكاس الضوء فاذا فرضنا مرآة خرج اليها من وسط الحدقة خط
 مستقيم وفرضنا سطحها قائم على المرآة بالطريق المذكور في المقدمة الاولى
 ارتسم لامحالة خط على سطح المرآة ويكون ذلك الخط مع الخط الخارج
 عن الحدقة محيطين بزوايتين فان كانت الزاوية قائمة كان انعكاس البصر
 ايضا الى الراى وان لم تكن قائمة كانت التى تلى الراى اقل من قائمة فاذا
 خرج من تلك النقطة المشتركة بين هذين الخطين خط آخر خرج الى
 خلاف جهة الراى واحاط مع الخط المرتسم على المرآة بزاوية مثل الزاوية
 الاولى فشكل شئ يقع على محاذة خط الانعكاس في صوب امتداده فيرا
 للمناظر فى المرآة وما لا يكون كذلك فلا يراه البتة *

(واما بيان) ان هذه الخطوط والانعكاسات وهمية لا وجود لها في الخارج فذلك مما سيأتى في علم النفس ولكن الاحكام التى نحن في اعتبارها لا تختلف سواء كانت هذه الخطوط وهمية او تكون وجودية *

(المقدمة الثالثة) ان المرأة اذا كانت صغيرة جدا لم تظهر فيها اشكال المراثيات لان الجسم لا يمكن ان يرى متشكلا الا وهو بحيث يقسمه الحس فكيف يرى متشكلا بما لا ينقسم في الحس وان كانت مع صغرها مفردة فرمما عجز البصر عن ادراك ما يؤديه من اللون ايضا واما اذا كثرت وتلاقت ادى كل واحد منها لونا ولم يؤدوا احد منها الشكل فحصل من جملة ما من تأدية اللون ما لو كانت متصلة متحدة لادت مع ذلك اللون والشكل *

(المقدمة الرابعة) ان للمرأة اذا كانت ملونة فانها لا تؤدى الوان المراثيات كما هى بل تؤدى لونا متوسطا بين لون المرأة وبين لون ذلك المراثى مثل ان الكافور يرى في الزجاج اخضر لا على بياضه *

(المقدمة الخامسة) ان صور المراثيات غير منطبعة في المرايا والالكان لها مقر معلوم في المرأة ولما كانت تتقل بانتقال الناظرين فيها والمراثى ساكن بل ادراكها على سبيل الخيال ومعنى الخيال ان يجد الحس المشترك شىء مع صورة شىء آخر كما يجد صورة الانسان مع المرأة ثم لا يكون لتلك الصورة انطباع حقيقى في مادة ذلك الشىء الثانى الذى يؤديها ويرى معها كما ان صورة الانسان غير منطبعة في المرأة كما بيناه *

(المقدمة السادسة) اذا كان الصقيل مشفا خفى ما وراءه مشفا بالفضل لم يكن ان يرى عليه هذا الخيال واذا رؤى عليه الخيال لم ير ما وراءه ولم يكن مشفا بالفضل حيثئذ بالقياس الى ما وراءه وان كان وراء الجسم الشفاف جسم ذو لون

يحدده ماوراءه ادى هذا الخيال وان لم يكن ماوراءه ما يحدده نغذمنه البصر ولم يؤد « هذا الخيال »

(المقدمة السابعة) اذا كانت النسبة بين الرأى وبين اجزاء المرآة وبين المرئ واحدة وجب ان تكون الزوايا التى تحدث من خطوط متوهمة خارجة من البصر الى المرآة ومنها الى الشئ ذى الشبح زوايا متساوية من جميع الجهات فيكون مثل الشكل المرتسم من زوايا الشبح مستديرا فهذه جملة ما يحتاج اليها من المقدمات *

﴿ الفصل الثالث في الهالة * وفيه بحثان ﴾

(الفصل الثالث في الهالة)

(البحث الاول) زعم بعضهم ان سطح الغمام كرى بدليل انه متشاكل البعد عن الارض فاذا وقع عليه شعاع القمر حدث من الشعاع ومنه قطع مستديرة (وقال آخرون) ان الشعاع اذا وقع على السحاب كان شبيها بحجر يلقى على الماء فيحدث هناك موج مستدير مركزه المسقط ووسطه يكون كالمظلم لان الشعاع يحلل ما فى ذلك الموضع من الغمام وهذان القولان باطلان (اما اولاً) فلان الهالة لو كانت كما قالوه لكان لها موضع معلوم من السحاب وليس كذلك بل يراها الذين تختلف مقاماتهم فى مواضع مختلفة من السحاب (واما ثانياً) فليس ضوء القمر مما يختص بموضع من السحاب دون موضع (بل الحق) ان الهالة خيال وذلك لانه اذا توسط بين الرأى وبين القمر غيم رطب رقيق لطيف بحيث لا يستر القمر فالذى يقابل القمر من ذلك الغيم لا يستره ولا يرى ايضاً خيال القمر فيه فان الشئ انما يرى على الاستقامة نفسه لا شبحه واما الاجزاء التى لا تقابل القمر وكانت لطيفة رقيقة ادى كل واحد من تلك الاجزاء خيال القمر على الوجه الذى عرفت معنى الخيال ولما كان

كل

» ولم ير

كل واحد من تلك الاجزاء السحابية صغيرا لاجرم ما ادى شكل القمر بل ادى ضوءه فلا جرم ظهر الضوء في كل واحد من تلك الاجزاء وان لم يظهر الشكل في شئ منها ولما كانت النسبة الحاصلة بين الرأى وبين كل واحد من تلك الاجزاء وبين المرئى واحدة لاجرم كان شكل الهالة دائرة *

(البحث الثانى) في احكامها وهى سبعة (الاول) ان الجزء الذى يقابل القمر في النسيم انما لا يرى لان قوة الشعاع الذى للكواكب تخفى حجم السحاب الذى لا يستره لان ذلك السحاب رقيق لطيف ويمرض للرقيق اللطيف ان لا يرى في الضوء القوي الذى لا يستربه فيكون كأنه ليس موجودا مثل ما لا ترى الهيئات الخزفية في الصحراء وان رؤى لم يرضى بل اسود واذالم ير اورؤى اسود يخيل كأن هناك خلاء (١) اوشينا اسود (ويدل) على صحة ذلك ان السحابة الرقيقة التى تجتاز تحت القمر ترى كأنها ليست اوترى ضعيفة سوداء فاذا فارقت محاذاته رؤيت انحن حجما *

(الثانى) ان النير اذا لم يكن على سمت الرأس وجب ان يكون السحاب نخينا لان النير اذا كان منحرفا عن سمت الرأس كانت المرأة ايضا منحرفة ويكون الجانب الذى يلى الرأس من المرأة اقرب من الجانب الآخر فلو لم يكن السحاب نخينا وقعت الخطوط على ظاهر السحاب كان الخط المتصل بالجانب الاقرب اقصر من المتصل بالجانب الابد وذلك يخل باستدارة هذا الخيال اما اذا كان السحاب نخينا بعد الخط المتصل بالجانب الاقرب في عمق السحاب حتى يصير طوله مساويا لطول الخط المتصل بالجانب الآخر *

(الثالث) ان الهالة أكثر ما تولد عند عدم الريح فلا جرم ان تخرقت من جميع الجهات دلت على الصحو وان نحن السحاب حتى يطلب الهالة دلت على

المطر لان الاجزاء المائية قد كثرت وان تخرقت من جهة دلت على ربح يأتي من تلك الجهة *

(الرابع) اذا وجدت سحابتان بالصفة المذكورة احد هما تحت الاخرى امكن ان تولد هالة تحت هالة والتحتانية تكون اعظم من الفوقانية لانها اقرب فتكون ناديتها المرئي باجزاء ابعد من الوسط حتى ان بعضهم ذكر انه رأى سبع هالات معا *

(الخامس) هالة الشمس وهي المسماة بالظفاوة نادرة جدا لان الشمس في الاكثر تحلل السحب الرقيقة ومع ذلك فقد يوجد هذا النادر حتى الشيخ انه رأى حول الشمس هالة تامة في الوان قوس قزح ورأى بعد ذلك هالة فيها قوسية قليلة وانما تنفرج هالة الشمس اذا كشف السحاب واظلم *

(السادس) حكى الشيخ انه رأى حول القمر هالة قوسية اللون وكان ذلك لان السحاب كان غليظا فشوش في اداء الضوء وعرض ما يعرض للقوس مما سذكروه *

(السابع) الهالة قل ما ترى مكسورة بالافق لقرب النير من الارض لان خط البصر في مثل هذه الهالة يصيب من السحاب في الاكثر عمقا كثيرا والهالة الشمسية فهي في الاكثر انما ترى اذا كانت الشمس قريبة من وسط السماء وبالله التوفيق *

﴿ الفصل الرابع في قوس قزح وفيه عشرة مباحث ﴾

(البحث الأول) عن سببه فنقول اذا وجدت في خلاف جهة الشمس اجزاء مائية لطيفة شفافة صافية رشيّة وكان وراءها جسم كثيف اما جبل او سحاب كذا ثم كانت الشمس في الافق الآخر او قريبة من الافق فاذا ادبر الانسان

(الفصل الرابع في قوس قزح)

الانسان على الشمس و نظر الى ذلك الهواء الكثير المائية فاجزاء الماء يكون كل واحد منها صقيلا ويكون وضمها بحيث ينعكس شعاع البصر عنها الى الشمس على ما عرفت وكل واحد من تلك الاجزاء صغير فلا يؤدي الشكل بل يؤدي الضوء ويكون ذلك اللون مركبا من لون المرأة وضوء الشمس*

(البحث الثاني) زعم الشيخ ان هذا الاثر لا يؤديه نفس السحاب البتة لاني شاهدت في البلا دالجبلية مرارا كثيرة سحابا يتولد مع مثله هذا الاثر فكان ذلك السحاب مشرفا شاهقاً وجهته حيث جهة الجبل فظهر الاثر فوق البصر اول ما وقع على ذروة القوس وتخللت انه في ذلك السحاب فلما تأملت اسافله كان قائما فيما بينا وبين الجبل قياما في الجو وانه لولا الجبل لكان يتوهم انه في السحاب الكدر ورأيت القوس مرة اخرى وهي مرسمة في الجو الماضي قدام الجبل الا ان ذلك الجو كان رطبا مائيا وقد توارت مني هذه التجربة فظهر لي ان السحاب الكدر ليس يصلح ان يكون مرآة البتة لهذا الخيال وانما ينعكس البصر فيه عن هواء رطب منتشر فيه اجزاء صفار من الماء مشقة صافية كالرش*

(البحث الثالث) ان هذا الهواء الرشي اذا لم يكن وراءه ملون لم يكن مرآة وذلك كالبلورة فانها اذا استرت من الجانب الآخر صارت مرآة في الجهة التي تليك وان لم تستر لم تكن مرآة فيجب ان يكون وراء هذا الهواء الرطب شيء لا يشف اما جبل او سحاب مظلم حتى يؤدي هذا الخيال*

(البحث الرابع) عن الوان القوس والغالب ان يكون لهذا القوس ثلاثة الوان وعلل بعضهم ذلك بان ناحية العليا تكون اقرب الى الشمس وانعكاس

البصر يكون اقوى فترى حمرة ناصعة والناحية السفلى ابعد منها واكل اشراقا فترى حمرة في سوادوهو الارجواني ثم يتولد فيما بينهما لون كرائى مركب من اشراق حمرة الفوقاى وكدرة ظلمة السفلاى *

(وزيف الشيخ) هذه العلة من وجهين (الاول) ان هذه العلة تقتضى ان يكون الاقرب ناصع الحمرة ثم لا يزال كذلك على التدريج يضرب الى الارجوانية فيكون طرفه الآخر ارجوانيا فاما انفصال هذه الالوان بعضها عن بعض حتى يكون بعضها متشابه الحمرة وبعضه متشابه الارجوانية وبعضه متشابه الكراية فهو بعيد (الثانى) ان تولد الكراى بين الارجوانى والاحمر الناصع بعيد لان الكراى لا مناسبة له مع واحد منهما لان تولد الكراى من الاصفر والاسود *

(البحث الخامس) عن علة استدرة هذا القوس وهى ان الاجزاء التى ينعكس عنها اشعاع البصر وقعت بحيث لو انا جعلنا الشمس مركز دائرة كان القدر الذى يقع من تلك الدائرة فوق الارض يمر على تلك الاجزاء فان كانت الشمس على الافق كان الخط المار بالنظر والنير على بسيط الافق وهو المحور فيكون حينئذ سطح الافق يقسم المنطقة بنصفين ويرى القوس نصف دائرة فان ارتفعت الشمس انخفض الخط المذكور وصار الظاهر من المنطقة الموهومة اقل من نصف دائرة حتى اذا ارتفعت الشمس ارتفاعا كثيرا لم يكن قوس واما اذا كان ارتفاعها الى حد كان قوسا *

(البحث السادس) ان هذا القوس فى اى اوقات النهار يظهر لما عرفت ان القوس لا يظهر عندما يعم ارتفاع الشمس علمت انه يجوز ان يحدث القوس فى بعض البلاد فى الشتاء عند انتصاف النهار ولا يحدث فى الصيف لثقل ارتفاع الشمس فى انصاف نهار الشتاء وكثرته فى انصاف نهار الصيف *

(البحث السابع) انه هل يمكن ان يشاهد تمام هذا القوس من الدائرة (حكي الشيخ) ايضا عن نفسه انه رأى بجبل بين آبنور و طوس وهو مشرف جدا وكان قد اطبق غيم عظيم غامر دون قمة الجبل بمسافة يستدبرها لكن الهواء الذي فوق الغيم كان رشيما وكانت قد ظهرت هذه القوس على الغمام (قال) ونحن نزل عنه الى الغمام فترى هذا الجبل فيما بيننا وبين الغمام المتراكم متشجعا على السحاب منظم الاستدارة لضيق الجبل لا ينقص عن الدائرة الا قدر ما يكسره الجبل وكنا كلما امعنا في النزول صغر قدره ونقص قطره حتى صار دائرة صغيرة جدا لان قربها منا وبعد الشمس عنها كان يزيد فكان يصير المخروط البصري اصغر فلما قربنا من السحاب وكنا ان نخوض فيه اضمحل ولم يتخيل بعد (وهذه التجربة) ذات على امور ثلاثة (احدها) انه يجوز ان يشاهد تمام هذا القوس (وثانيها) ان القوس قد تحدث عند ما تكون الشمس في غاية الارتفاع (وثالثها) ان مرآة القوس هي الهواء الرشي لا السحاب *

(البحث الثامن) ان هذه القوس كلما كانت اكبر من نصف دائرة كانت من دائرة اصغر وكلما كانت اصغر من نصف الدائرة كانت من دائرة اكبر وفي الحالة الاولى تكون اقوم على الافق وفي الحالة الثانية تكون زاويتها عند الافق اشد انحرافا لان الشمس كلما كانت اكبر ارتفاعا كان مركز هذه الدائرة اكثر انخفاضا فكانت الزوايا الحادة على الافق اكثر انحرافا *

(البحث التاسع) ان قوس قزح كيف ترى من شعاع السراج (حكي الشيخ) انه رأى هذا الشكل منطبعا تمام الانطباع في حائط الحمام لا على سبيل الخيال وكان السبب فيه ان الشعاع وقع على حام السكوة فنفذ في الرش الملوحة عنه

هواء الحمام ووقع على حائط الحمام ثم انمكس عنه في الهواء الرشى الى الحائط الآخر الوان قوس مستقرة غير زائلة عن موضعها بانتقال الناظر (وهذا يدل)

على ان مرآة هذا القوس هو الهواء الرشى لا السحاب *

(البحث العاشر) ان القمر قد يحدث قوساً خياليا لا يكون له الوان لان الضوء الليلي اضعف من النهارى فيكون خيال ضوء القمر في السحاب اضعف من لون السحاب في الليل فلا جرم يرى ابيض واما خيال ضوء الشمس عن شيء بعيد منها فيكون اقل ضوءاً من ضوء النهار فيرى ملونا لا شديداً الاشرار ولذلك ترى النار في النهار حمراء ارجوانية منكسرة النور وترى في الليل بيضاء نيرة بسبب غيبة الشمس *

(واذا عرفت ذلك فنقول) هذا القوس الليلية نادرة جداً فانه لا توجد الا عند اشتداد نور النير وذلك في القمر عند تبدره فان الاشياء الضعيفة النور لا ينمكس عنها ضوءها انمكسا يظهر ولا يدايضاً من ان يكون الجو شديد الاستعداد فانه ان كان قاصراً لم يؤد خيال ما يكون بالغافي كفيته ولندور اجتماع هذه الاسباب كلها كانت هذه القوس نادرة *

(الفصل الخامس في الشمينات)

(الفصل الخامس في الشمينات)

(ان لها) اسباباً ثلاثة (احدها) ان يحصل بقرب الشمس غيم كثيف مندمج الاجزاء صقيل فيقبل في ذاته ضوء الشمس قبول الجرم الكثيف للضوء كما في القمر *

(وثانيها) ان لا يقبل ضوء الشمس ولكنه يكون مؤد يخال الشمس لان المرآة الكبيرة كما يؤدى اللون يؤدى الشكل ايضا *

(وثالثها) ان البخار اللزج اذا تصاعد وتشكل بشكل الاستدارة على ما هو

طبيعة الاجسام الرطبة في الهواء وبلغ في صعوده الى كرة النار اشتعلت النار فيه وهو مستدير الشكل فلا جرم يكون شكله شكل الشمس وربما كانت المادة كثيفة فبقى ايما وليا الى بل شهورا وربما وصل الى الموضع الذي يتحرك عليه بتبعية الفلك فهو ايضا يتحرك على الاستدارة *

(وا عترض بعضهم) على هذا الوجه فقال هذه المادة التي اشتعلت النار فيها لما ان تكون لطيفة او كثيفة فان كانت لطيفة فاما ان يقال بانها لا تزال تستمد من الارض مدة بقائها استمداد المصباح من الدهن واما ان تكون منقطعة الاستمداد من الارض والاول باطل لثلاثة اوجه (اما اولها) فلانها انما تستمد من موضع واحد من الارض فاذا تحركت بحركة الفلك فقد زالت عن مسامته ذلك الموضع فلا تستمد منه (واما ثانيا) فلان انتهاء الاشتعال الى المواد المتصاعدة اولى من تصاعد المادة الى ذلك الموضع (واما ثالثا) فلان الابجرة المتصاعدة لا يجب تصاعدها الى موضع واحد بعينه بل يذهب يمنة ويسرة فكان يجب ان لا يرى ذلك الاثر على شكل واحد (واما ان كانت المادة) لطيفة وكانت منقطعة الاستمداد من الارض فانه يجب ان تشتمل و تنطفي عن قريب كما في الكواكب المستضيئة (واما ان كانت المادة) كثيفة مندحة الاجزاء و لكثافتها تكون مشكلة بشكل واحد فلا جرم لا يذهب الاشتعال يمنة ويسرة ولا يندماج اجزائها بقي الاشتعال فيها مدة (فهذا ايضا) كلام باطل لان المادة التي تكون كذلك استحال وقوفها في الهواء لثقلها بل كان يجب ان تسقط على الارض (والجواب عنه) اننا بينا ان مكان المركب مكان الغالب من اجزائه وقد بينا ان الدخان لا يوجد وحده صرفا بل لا بد وان يخالطه شيء من البخار فليس يبعد ان تختلط بتلك

الهواء الى الصماخ وذلك يستدعى زمانا *

﴿ الفصل الثاني في الصاعقة ﴾

(الدخان) الذي يخرج من السحاب الى اسفل اماثقله واستحسافه اولمانع يمنع من صعوده اذا وصل الى الارض فربما كان في غاية السخونة وربما كان لطيفا ينفذ في المتخلخل ولا يحرقه بل يبقى فيه منه ارسوا وذيذ ما يصادمه من الاجسام الكثيفة المندمجة مثل ما يذوب الضباب المنصب على الترس من الفضة والنحاس ولا يحرق الترس بل بما يسوده وكذلك فقد يذوب الذهب في الصرة ولا يحرقها الا ما يحترق من الذوب وربما كان كثيفا غليظا فلا يصل الى شيء الا ويحرقه وكثيرا ما يقع على الجبل فيد كدكا وعلى البحر فيغوص فيه ويحرق ما فيه من الحيوانات وربما كانت جرم الصاعقة دقيقة جدا مثل السيف فاذا وصل الى شيء قطعه بنصفين ولا تكون مقدار الانفراج الا قليلا (ويحكى) ان صبييا كان نائما في صحراء فاصابت الصاعقة ساقه فسقط الرجلان عنه ولم يخرج عنه الدم لحصول الكي من حرارة الصاعقة وبالله التوفيق *

﴿ الفصل الثالث في الانوار التي تشاهد بالليل في بعض المواضع ﴾

(اذا اصاب) المطر بعض البقاع التي تكون فيها الزوجة دهنية تصعدت من تلك البقاع انجرة دسمة لطيفة فتشتمل من ادنى سبب شمسي او برقي او من انوار الكواكب فتري على وجه الارض شعل مضيئة غير محترقة احتراقا يعتد به للطفها ويكون حالها كحال النار التي تشتمل في بخار شراب معمول فيه الملح والنوشادر اذا وضعت الفتيلة في خمرية بخرتم قرب من بخاره سراج فانه يشتعل ويبقى اشتعاله مدة بقاء البخار على ان الانجرة المطرية تكون الطف وارق كثيرا *

(الفصل الرابع في الكواكب المنقضة وما يشبهها)

(الفصل الرابع في الكواكب المنقضة وما يشبهها)

(ان الدخان) اذا وصل الى حيز النار وانقطع اتصاله عن الارض اشتعل واذا اشتعل فر بما يبقى فيه الاشتعال فرؤى كأن كوكبا يقذف به وربما لم يشتعل بل احترق ويثبت فيه الاحتراق ويبقى على صورة دابة او ذنب او كوكب او حية او حيوان له قرون وربما بقي ذلك اشهر ا على ما حكاه الشيخ وقد تكون الادخنة الصاعدة غليظة فرؤيت الملامات الهائلة الحمراء والسوداء وربما اشتعل وكان غليظا ممتدا فثبت فيه الاشتعال فرؤى مثل كوكب دو ا يشبه النار الدائرة بدوران القلك وكان ذنبه له وربما كان عريضا فرؤى كأنه لحية لكوكب وربما كانت المادة غليظة فاذا اشتعلت النار فيها ظهرت الحمرة فرؤيت كالجمر وربما كانت المادة اغلظ من ذلك فرؤيت سوداء على شكل النجم او كأنه نقبة ومنفذه خال وربما حميت الادخنة في برد الهواء للتعاقب المذكور فانضطت مشتملة *

(الفصل الخامس في حقيقة اشتعال النار وانظافها)

(الفصل الخامس في حقيقة اشتعال النار وانظافها)

(انا نحتاج) الى بيان ذلك لنبتنى عليه امورا محتاج الى شرحها في هذا الباب (فنعول) يجب ان يعلم ان النار المشتعلة ليست نار او واحدة بالعدد باقية بل كل نار تفرض فانها تبطل وتتجدد نار اخرى على الاتصال لان كل نار تحصل فانها تتحرك بطبعا الى فوق فيلحقها من البرد ما يبطلها *

(واما الانظاف) فهو على وجهين (احدهما) ما يكون بسبب قوة النار فانها اذا اتحات المادة احالة تامة الى النارية صار الكل نار او قد عرفت ان النار البسيطة لا ضوء لها بل هي شفاقة فيشذ زول الضوء عنها *

(وثانيهما) ما يكون بسبب ضعف النار وذلك عند ما يمرض لها شيء

بارد يطفيها *

(واذا عرفت ذلك فنقول) انطفاء النار في الجو العالي يكون من القسم الاول واماني خبزا هذا فانه يكون من القسم الثاني ويظهر لك من هذا ان انطفاء الكواكب المنقضة لا محالة يكون من القسم الاول *

الفصل السادس في الحريق *

(اذا ارتفع) عن الارض بخار دخان لزج دهني وتساعد حتى وصل الى حيز النار من غير ان ينقطع اتصاله عن الارض فاذا وصل الى حيز النار اشتعلت النار فيه ثم لا تزال النار تسري سفلا وترى في هذه الحالة كأن ينشأ عملا تنزل من السماء الى الارض فاذا وصلت النار الى الارض احترقت تلك المادة بالكلية وكل ما يقرب منها وسيل ذلك بسبيل السراج المنطقي اذا وضع تحت السراج المشتعل فاقصص الدخان من المنطقي بالمشتعل فاحترق اللهب الى فتيلة المنطقي فاشتعلها بالسرعة *

الفصل السابع في خد الريج وكيفية تولدها * وفيه ثمانية مباحث *

(البحث الاول) قيل انه يجب ان تحمّل الريج بانها متحركة هي لا بانها هواء متحرك وقد جاء ذلك في كلام ارسطو (والذي يمكن ان يقال) في ذلك ان الهواء مادة الريج وموطئها ومادة الشئ لا يجوز وضعها مكان الجنس * (ثم نقول) الرياح انما تولد عن الدخان وليس الدخان كله هو الجسم الاسود المرتفع مما احترق بالنار بل كل جسم ارضي يرتفع بتصعيد الحرارة سواء كانت الحرارة حرارة النار او حرارة الشمس فهو دخان وتولد الرياح عن الادخنة على وجهين الاول اكثر في والثاني اقل *

(اما الاكثرى) فهو انه اذا صعدت ادخنة كثيرة الى فوق فعند وصولها

الى

(الفصل السادس في الحريق)

(الفصل السابع في خد الريج وكيفية تولدها)

الى الطبقة الباردة اما ان ينكسر جرها ببرد ذلك الهواء اولاً ينكسر فان
انكسر فلا محالة يتقل ويتزل فيحصل من نزولها تموج الهواء فتحدث الريح
ولن لم تنكسر برودة تلك الطبقة من الهواء فلا بد وان تصاعد الى ان يصل
الى كرة النار المتحركة فحركة التلك وحشد لا تمكن من الصعود بسبب حركة
النار فتراجع تلك الادخنة وتصير ريحا *

(فان قيل) لو كان اندفاع هذه الادخنة بسبب حركة الهواء العالى لما كانت
حركاتها الى اسفل بل الى جهة حركة الهواء العالى *

(فالجواب عنه) من وجهين (احدهما) انه ربما اوجبت هيئة صعود ذلك
الادخنة وهيئة لحوق المادة بها ان تتحرك الى خلاف جهة المتحرك للمانع
كالسهم يصيب جسماً متحركاً فيعطيه تارة الى جهة انه كان للمعاوق كما يقدر
على صرف المتحرك عن متوجهه يقدر ايضاً على صرفه الى جهة حركة
نفسه وتارة الى خلاف تلك الجهة اذا كان المعاوق يقدر على الحبس ولا يقدر
على الصرف *

(وثانيهما) انه ربما كان صعود بعض الادخنة من تحت مانعاً للادخنة النازلة
من فوق ان يتقل ذلك فلاجل ذلك يتحرك الى سائر الجوانب *

(واعترض) بعض اهل التحقيق على هذه العلة بوجهين (اما الاول) قال ان
الاجزاء الدخانية ارضية فهي أثقل من الاجزاء البخارية المائية ثم ان البخار
لما رزق على الخط المستقيم مطراً فالدخان لما رزق قلما لم يعد على الخط المستقيم
بل ذهب عنه وبسرة وصار ريحا *

(واما الثاني) فان حركة تلك الاجزاء الى اسفل طبعية وحركاتها عنيفة وبسرة
غير طبعية والحركة الطبعية اقوى من الغير الطبعية وان لم تكن اقوى فلا تقل

من المساواة ثم ان الريح عند ما تتحرك بمنقويسة ربحا تقوى على قلع الاشجار
وهدم الجدار فذلك الاجزاء الدخانية عند ما تحركت بالحركة الطبيعية التي
لها وهي الحركة الى السفلى وجب ان تهدم السقف ولكننا نرى الغبار الكثير
يتزلزل من السماء ويسقط على السقف فلا نحس بنزوله فضلا عن ان يهدمها فثبت
بطلان هذه العلة *

(والجواب) اما عن الاول فلان الاجزاء الثقيلة اذا كانت صغيرة جدا لم تكن
تقوية على خرق الهواء والنزول الى السفلى على الخط للمستقيم والاجزاء البخارية
مداومات متصرفة جدا فانها لا تنزل بل اذا تكاثفت واجتمعت واتصل ببعض
بالبعض حتى صار للمجموع قدر يقوى على خرق الهواء فيثبت تنزل واما
الاجزاء الدخانية فانها ليس الا متصل ببعض منها ببعض فلا يحصل فيه من
الاجزاء ما يكون هو يعلو خرق الهواء والنزول الى اسفل فظهر الفرق بين
البخار والدخان *

(واما الثاني) فجاوبه ان الادخنة الكثيرة اذا تصدعت ثم تراجمت لما منع
عن الموانع المذكورة كان كل جزء متأخرا يطرد الجزء المتقدم لكثرة الامداد
المتلاحقة الحاصلة بتصعيد الشمس فيثبت يحصل من دفع البعض لبعض شبه
الماء النازل من العلو الى السفلى فلا جرم بلغت تلك الحركة في القوة الى حيث
تقوى على قلع الاشجار وهدم الجدران ولما الغبار الساقط على الارض
فلا يكون خلقه مواد دافعة الى السفلى فلا جرم لا يكون سقوطه على الارض
موجبا لشيء من ذلك فاندفعت هذه الشكوك *

(واما الاقل) فهو ان الادخنة قبل وصولها الى كرة النار والى الطبقة الباردة
من الهواء تنصرف الى جهة ما انصرفا تقويا اما لانها منقذ ما وجاني الصمود

و اما الرياح هابة قوية فوقها فتمنع عن الصعود فتسقط الى بعض الجهات فتحدث الريح (ومن اسباب الريح) ان يعظم مقدار جانب منه فيتحرك ولكن ذلك نادر جدا لانه كثيرا ماهب الرياح من جهات مقابلة للجهات المتباعدة التي تكون من خلخلة الشمس *

(البحث الثاني) ان الريح والمطر متماثلان في الاكثر ومتماثلان في الاقل اما التماثل فلان السنة التي يكثر فيها المطر تقل فيها الريح وبالعكس وعلة هذه التماثلة اما من جانب الريح فلانها في الاكثر تطف مادة السحاب بحرارتها وتفرقها بحركتها واما من جانب المطر فلانه يبل الادخنة ويصل بعضها ببعض فتثقل عند ذلك ولا تتمكن من الصعود وهذه التماثلة تدل على ان مادة الرياح غير مادة المطر التي هي البخار الرطب (واما التعاون) فاما من جانب المطر فلانه يبل الارض فيعدها لان يتصعد منها دخان فان الرطوبة تعين على تصعيد اليابس وتحليله واما من جانب الريح فلانه اما ان تجمع السحاب او يهرب منها برودة السحاب الى باطنه فيشتد البرد المكثف *

(البحث الثالث) في تفسير الرياح السحابية فديراد بها الرياح المولدة للسحاب وقديراد بها الرياح المنفصلة عن السحاب *

(البحث الرابع) في الزوامة انها عبارة عن ريح تستدير على نفسها وتكون مثل المنارة وقد تكون هابطة وقد تكون صاعدة (اما الهابطة) فسببها انه اذا انفصلت ريح من سحابة وقصدت النزول فعارضتها في طريق نزولها قطعة من السحاب وصدمتها مع انه يدفعها من فوق سائر الرياح فيبقى ذلك الجزء بين دفع ما فوقه الى اسفل ودفع السحابة التي تحته الى العلو فيعرض من الدفعين التمانعين ان يستدير وربما زادها تعوج المنافذ تلويها كما يعرض للشعر ان يتجمد

بسبب التواء مسامه *

(واما الصاعدة) فهي ان المادة الريحية اذا وصلت الى الارض وقرعتها قرعا عنيفا ثم انشنت فلقيتها ريمح اخرى من جهتها فلوتها وقد يحدث ايضا من تلاق ريجين شديدين وربما بلغت قوة الزوبعة الى حيث تقلع الاشجار وتختطف المراكب من البحر وعلامة الزوبعة النازلة ان تكون لفائفها تصمد وتنزل مما كالأقراص وعلامة الصاعدة ان لا يرى للفاثها الا الصعود ويشبه ان يكون حدوث الزوبعة ايضا من شكل سماوي واتصال فلكي يقتضى ذلك *

(واعلم) انه ربما اشتمل دور الزوبعة على بخار مشتمل قوى فترى كان نارا تدور والزوابع العظام تكون من هذه *

(البحث الخامس) في مهاب الرياح واساميها (قال الشيخ) مهاب الرياح اثناعشر لان الافق يتحدد باثني عشر حدا ثلاثة مشرقية وثلاثة مغربية وثلاثة شمالية وثلاثة جنوبية اما المشرقية (فاحدها) مشرق الاعتدال (وثانيها) مشرق الصيف وهو مطلع نقطة رأس السرطان (وثالثها) مشرق الشتاء وهو مطلع نقطة رأس الجدى وتقابلها مغاربها ثلاثة اما النقطة الشمالية والجنوبية فاحدها نقطة تقاطع خط نصف النهار والافق والاخرى ان نقطتا تقاطع الافق دائرتين موازيتين لدائرة نصف النهار من جنسيه مماسيتين لدائرتين الدائمتي الظهور والخفاء من غير قطعهم *

(هذا ما قاله الشيخ) وعندي ان تحديد المهاب الشمالية والجنوبية بما قاله ليس بجيد وذلك لانه اما ان تكون البلدة بحيث يكون معدل النهار على سمت رؤس اهلها او لا يكون فان كان وجب ان يكون قطباه على الافق ولا يكون هناك شيء من الدوائر ابدية الظهور ولا ابدية الخفاء فلا تحصل هناك هذه المهاب

واما

واما اذا لم يكن على سمت الرأس فها هنا تفصيل لا بد من ذكره (وهو ان) مقدار ميل معدل النهار عن سمت الرأس لا بد وان يكون مساويا لمقدار ارتفاع القطب ومقدار ارتفاع القطب بعينه نصف قطر الدائرة الابدية الظهور ونصف قطر هذه الدائرة هو مقدار ما بين مهب الشمال وبين المهبين الآخرين اللذين على جنبه بتقدير ان يكون ما قاله الشيخ في تحديد هذه المهاب حقا فيلزم من ذلك ان يكون ما بين مهب الشمال وبين المهبين الآخرين تساويا لميل معدل النهار عن سمت الرأس لكن مقدار هذا الميل يختلف باختلاف البلدان فيلزم ان لا يكون لهذين المهبين نقطتان معيتتان بل تكون هذه المهاب الاربعة في كل بلدة موضعا آخر *

(بل نقول) البلدة التي عرضها مثل تمام الميل تكون الدائرة الابدية الظهور فيها هي المرتسمة من مدار رأس السرطان وهناك تكون الدائرتان الموازيتان لنصف النهار المماستان لهذه الدائرة الابدية الظهور انما تقطعان الافق على مدار رأس السرطان والجدى (والشيخ) قد جعل هذه النقط هي المهاب الاربعة المشرقية والمغربية فتكون هناك المهاب المشرقية والمغربية هي المهاب الشمالية والجنوبية بل يلزم انه متى كان عرض البلدة أكثر من تمام الميل ان يكون المهب الشمالي اقرب الى مهب مشرق الاعتدال من مهب مشرق الصيف الى مشرق الاعتدال وكل ذلك باطل * واما اذا كان عرض البلدة تسعين درجة فان الفلك هناك يكون متحركا حركة رجوية وكان احد النصفين منه بعينه ظاهرا ابدا والنصف الثاني خفيا ابدا ولا يفرض فيه التحديد المذكور فثبت انه لا يجوز تحديد مهاب الرياح الشمالية والجنوبية بما ذكره * (والحق) ان الرياح تهب من كل جانب من جوانب العالم فالمهاب على هذا

التقدير غير محصورة الا أنهم حصروها في النقط الاربع التي تقسم الفلك
بارباع متساوية وجعلوها اصول الرياح *

(ثم أنهم) قسموا كل ربع بثلاثة اقسام متساوية حتى صار الافق منقسماً
بأثنى عشر قسمًا متساوياً وجعلوا لكل واحد من تلك النقط مهبا واحداً
فلنذكر الآن اسامى هذه المهاب بالعرية وهم يسمون ما عدا المشرقية
والمغربية والشمالية والجنوبية نكباء ثم أنهم يخصصون كل واحد بعينه باسم
على حدة فالذى بين المشرقية وهى المسماة بالصباويين الشمالية اثنان فالاول
وهو الذى يلى المشرقية وهو المسع والثانى ما يلى الشمالية وهو النسع والمنسع
واما الذى بين الشمالية وبين المغربية وهى الدبور و الذى يلى الشمالية هى
الجرباء و الذى يلى المغربية هى محوة و الذى هو بين المغربية و الجنوبية
وهى الدبور فإلى المغربية هو الحرجوج وما يلى الجنوب هو الهيف و الذى
بين الجنوبية والمشرقية وهو الجنوب فالذى يلى الجنوبية هو النعamy و الذى
يلى المشرقية هو الازيب *

(البحث السادس) في البحث عن احكام هذه الرياح * ابرد الرياح هى الشمالية
لان ناحية الشمال منا باردة وفيها جبال و ثلوج كثيرة و اسخنها الجنوبية
لمرورها بالمواضع الحارة وهى ايضا كدرة رطبة لما يخالطها من البخرة البحار
فان اكثر البحار جنوبية عنا هذا في الاكثر ويجوز ان تهب رياح شمالية
تلقى اكثر البرارى الجارة والبحار فتكون حيثئذ حارة رطبة وان تهب رياح
من نواح جنوبية قريبة من مياه باردة فتكون باردة ولكن الحكم الاول
اغلب واما الرياح المشرقية والمغربية فهى قريبة الى الاعتدال واختلافها
انما يكون بسبب اختلاف البلدان و بسبب البحار والجبال او بسبب

مسامات الكواكب *

(البحث السابع) في كيفية هبوبها الرياح المتضادة قل ما يتفق لها الهبوب لان السبب الفاعل للرياح هو الشمس ولا تكون مائلة في وقت واحد الى جهتين فان اتفق ذلك لا بسبب الفاعل بل بسبب المنفعل حدثت الزوابع والرياح المتضادة قد تتعاون على فعل واحد مثل ما اذا كان احدهما من مشرق الصيف والآخر من مغرب الشتاء فانهما ترطبان الهواء هذا الشمالية وذلك الغربية البحرية وقد يتفق للرياح الواحدة ان تضاد اولها آخرها مثل ريح المشرق الشتوية فانها تحدث اولاً يابساً لان الشمس في اول شروقها تجفف الرطوبة المجمعة ليلائم انها بعد طلوعها تحلل البخارات فزيد الريح رطوبة *

(البحث الثامن) في وقت هبوب هذه الرياح * ان من شان الرياح الاثنتي عشر ان تهب كل واحدة منها عند ميل الشمس الى جهتها ولكن ليس في اول ما يصل اليها وخصوصاً الشمالية والجنوبية فانها لاتهب كما توافي الشمس ناحيتها لان الشمس لا تقدر على ان تحلل الجامد من الرطوبات الى البخار بسرعة في اول وصولها وخصوصاً الجنوبية التي تهب لا من القطب بل من دون البحر ومن الارض اليابسة لان اليابس ابطاً انحلالاً فكذلك هذه الرياح تتأخر قريباً من شهرين وتسمى هذه الرياح التي تهب اليبضاء لانها تحدث الصحو ولان من خاصيتها ان تجبل الدجاج من غير سفاد وهذه الرياح التي تهب مع حركة الشمس تسمى الحيوانية * واذقت كل منها على الامور التي تحدث فوق الارض من غير تركيب العناصر بل من استحالته فلتكلم فيما يحدث على وجه الارض وتحتها لا بالتركيب بل بالاستحالة *

﴿ القسم الثالث فيما يحدث على وجه الارض وما تحتها بغير تركيب * وفيه خمسة فصول ﴾

﴿ الفصل الاول في سبب ارتفاع القدر العاصر من الارض على الماء ﴾

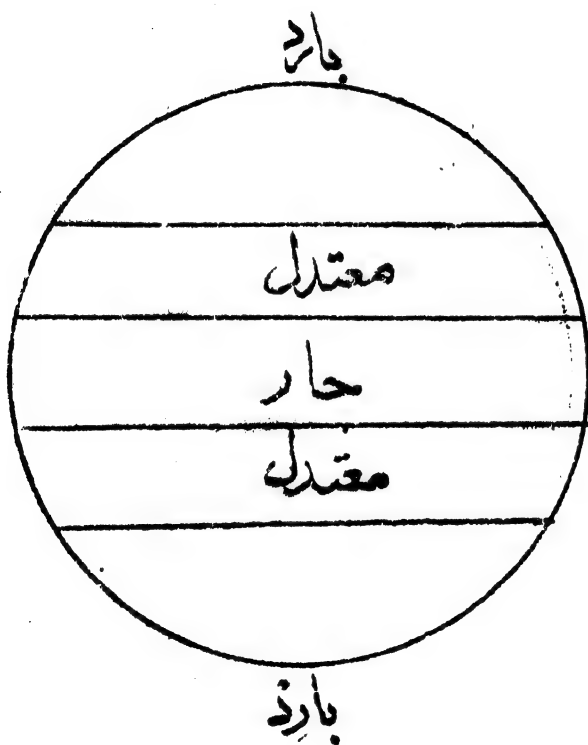
(قد عرفت) ان الموضع الطبيعي للارض هو وسط الفلك فانها بطبعها راسية تحت الماء وكان من الواجب ان يكون البحر محيطا بها من كل الجوانب ولكن لما حصل في جانب من الارض تلال وجبال ومواضع عالية مشرفة وفي جانب آخر وهداث واغوار ومواضع عميقة بالاسباب التي سنذكرها بعد ذلك في تكون الجبال وكان من طبع الماء ان يسيل من المواضع العالية الى المواضع الغائرة العميقة لاجرم انكشف الجانب المشرق من الارض وسال البحر الى الجوانب العميقة منها وللكواكب تاثيرات ايضا في ذلك بحسب المسامات التي تتبدل عند حرارتها وخصوصا الثوابت والاورجات والحضيضات المتغيرة في امكنتها فيشبه ان تكون هذه اسبابا عظيما في احداث المائية في جهة ونقلها اليها وابطال المائية عن جهة ونقلها عنها واما السبب الثاني في ذلك فهو ان يكون للحيوانات الارضية التي لا تمشي الا باستنشاق الهواء مكان *

﴿ الفصل الثاني في قدر ما انكشف من الارض ﴾

(ان اصحاب الرصد وجدوا طول البر نصف دور الارض وعرضه احدى ربع دور الارض الى ناحية الشمال حتى يكون الربع الشمالي مكشوفاً واما الارباع الباقية فلم يتم دليل على كونها مغمورة في الماء ولكن الاشبه ذلك اذ الماء اكثر من الارض اضعافا لان كل عنصر يجب ان يكون بحيث لو استحال بكليته الى عنصر آخر لكان مثله والماء يتصرف حجه عند الاستحالة ارضا ومع ذلك فلو كان في بعض المواضع من الارباع الثلاثة عمارة كانت عمارة قليلة لا يعتمد

في الجداول الثاني

(٣) متعلقة بصفحة ١٩٩



بها واما تحت القطبين فلا يمكن ان يكون هناك عمارة اصلا لاشتداد البرد *

(الفصل الثالث في امزجة البلدان * وفيه اربعة مباحث)

(البحث الاول) الذى عليه اكثر المشائين وجمهور المنجمين ان كرة الارض مقسومة بخمسة اقسام تفصلها دوائر موازية لمعدل النهار فن ذلك دائرتان تفصلان الخراب من العالم بسبب القرب من القطب وشدة البرد احدها شمالية والاخرى جنوبية وهاتان تفصلان من الارض قطعتين طبليتين تحيط بكل واحدة منهما طائفة من محيط الكرة وسطح مستقيم والحد المشترك بينهما دائرة واما الحد بين الخراب من جهة البحر وبين المعمور فهو الذى على خط الاستواء وهو محدود بدائرتين جنوبية وشمالية يليهما من جهة القطبين موضعان هما معتد لان فيكون ثلاثة قطوع دفية يحيط بكل واحدة منهما من الجانبين سطحا دائرتين ويصل بينهما سطح دفي لكن السطحين المحيطين بالدفين المعتدلين غير متساويين بل الذى يلي القطب اصغر واما سطحا دفي الارض المحترقة فتساويان والشكل هذا (١) وعلى هذا التقدير يكون خط الاستواء اسخن المواضع (واما الشيخ) فانه زعم انه اشد المواضع اعتدالا في الحر والبرد واكثر تشابها في هذه الاحوال *

(البحث الثانى) في تحقيق مقدمة تبنتى عليها هذه المسئلة وهي ان شدة تسخين الشئ قد تكون لقوة المسخن وقد تكون لدوام اسخانه وان كان ضعيفا وقد يكون تأثير الضعيف اقوى من تأثير القوى اذا كان تأثير الضعيف اديم وبذل عليه لمورانية وامورلية *

(اما الالية) فخمسة (الاول) ان تسخين الشمس عند كونها في السرطان اضعف من تسخينها عند كونها في الاسد مع ان قربها من سمت الرأس عند

ما تكون في السرطان اشد وما ذلك الا لانها حين ما تكون في الاسد تكون
حدة تسخينها اطول *

(الثاني) ان الحر عند كون الشمس في الاسد والسنبلة اقوى منه عند كونها
في الجوزاء والثور مع ان البعدين للمسا متساويان وما ذلك الا لما قلنا *

(الثالث) ان تسخن الحديد في نار لينة مدة طويلة اشد من تسخينه في نار
قوية في ساعة لطيفة *

(الرابع) ان الحر بعد الزوال اشد من قبل الزوال مع ان النسبة واحدة *

(الخامس) ان البرد في الاسحار وقد قرب طلوع الشمس اشد منه في نصف
الليل مع انها في ذلك الوقت ابعد من وقد السماء منها وقت الصبح *

(واما اللبية) فهي ان السبب يفيد في الوقت الاول افاذا بقي الى الوقت
الثاني افاذا اثر اجد مداومتى كان ذلك السبب اطول بقاء كانت النار المجتمعة
اقوى فلا جرم كان الاثر اقوى وها هنا شكوك قد مضى ذكرها *

(ومن وجه آخر) وهو ان السبب في الوقت الاول اذا افاذا انضم ذلك
الاثر الى السبب الاول وصار المجموع مقتضيا لآخر لا شك ان تأثير
المجموع اقوى من تأثير السبب وحده وعلى هذا الطريق كلما كان السبب
باقى كانت المعلولات المعينة للعلة على التأثير اكثر فلا جرم كان الاثر اقوى
فهذه مقدمة يقينية لا شك فيها *

(البحث الثالث) في احتجاج الشيخ على ان الموضع الموازي لمعدل النهار اعدل
المواضع في الحر والبرد *

(قال) في الشفاء المواضع التي على مدار نمطى الانقلابين يمرض لها ان الشمس
تقرب منها بتدريج يتقدمه تسخن بعد تسخن ثم اذا واذا ها عرض ان يقيم

عند هامة لا تتجى عن رؤس اهلها لان الميول عند قرب المنقلين تقل
وتصغر جدا ثم ان تلك المسامته او ما يقرب منها يعود اياما كثيرة وتكون
النهر طويلة والى الى قصيرة فيدوم الحاح الشمس عليها بالتسخين من وجهين
(احدهما) طول النهر وقصر الليالى (والثانى) بقاؤها على موضع واحد وعلى
ما يقرب منه مدة طويلة فلاجل ذلك يكون الحر متجاوزا عن الحد هناك *
(واما) في خط الاستواء فان المسامته تحصل هناك دفعة ثم ان الميل هناك
يكثر ويتفاوت تفاوتا لا يؤثر الاثر المسامته المغافصة (١) وذلك يقتضى
تباعد الشمس عن سمت رؤسهم سرى ما ومع ذلك فتكون النهر مساوية
للىالى فوجب ان لا يكون الحر هناك شديدا فهذا كله لبيان ان الحر هناك
ليس بقوى *

(واستدل ايضا) على ان احوالهم متشابهة بان بعد الشمس عن رؤسهم ليس
يكثر جدا فلا يكون بردهم شديدا بل متوسطا فهم ينتقلون من حالة متوسطة
في البرد الى حر قليل فن يكون منشاؤه في ذلك الموضع لا يحس بتغير بل
يتشابه عنده احواله وهواء بلده ويكون كأنه في ربيع دائم واما في سائر
البلاد فان الشمس تباعد عنهم جدا فيشتد البرد ثم تعود الى سمت دائم على
رؤسهم فيشتد الحر فلا جرم تبلى الابدان بالانتقال من ضد الى ضد هذا
مجموع كلام الشيخ *

(ونحن نقول) اما الدعوى الاولى ففيها نظروبيانه انا نقرض بلدة عرضها
ضعف الميل كله فاذا وصلت الشمس الى غاية القرب من سمت رؤس اهلها
كان بعدها عن سمت رؤسهم كبعدها عن سمت رؤس سكان خط الاستواء
و ايضا فالشمس عند كونها في غاية الميل قد كانت قبل ذلك في القرب من

(١) غافسه مغافصة فأجاه واخذه على غرة ١٢ محيط

سكان خط الاستواء وذلك سبب السخونة وفي البعد عن سكان البلدة المفروضة وذلك سبب لاشتداد البرد فخط الاستواء لم يخل قبل ذلك في جميع السنة من مثل هذا التسخين او مما هو اقوى منه بكثير اما ما هو مثل هذا التسخين فذلك عند كونها في غاية الميل من الجانب الآخر واما ما هو اقوى من هذا التسخين فذلك عند ما لا تكون في غاية الميل فانها تكون لا محالة اقرب الى خط الاستواء مما اذا كانت في غاية الميل وحينئذ يكون تسخينها لخط الاستواء اقوى مما اذا كانت في غاية الميل واما سكان ضعف الميل فحاسباب البرد الشديد في حقهم قد كانت موجودة في كل السنة السابقة خالشمس حين ما تكون في غاية الميل تكون كالمسخن المتوسط بين جسمين (احدهما) كان المسخن العظيم ملاقيه طول السنة السابقة (والثاني) كان البرد العظيم ملاقيه طول السنة السابقة فمن المعلوم ان تسخن البارد من ذلك المسخن اضعف كثيرا من تسخن ذلك بل لا نسبة لاحدهما الى الآخر فانا نهدينا ان الآثار الحاصلة من المسخن في سالف الزمان تنضم اليه ويصير المجموع مؤثرا في التسخين فيخرج مما قلنا ان حر سكان خط الاستواء في صميم شتائهم لا نسبة له الى حر البلدة المفروضة في صميم صيفهم ثم ان الحر الشديد في البلدة المفروضة حر عظيم لا يطيقه اهلها وحر شتاء خط الاستواء اعظم كثيرا من ذلك الحر بل لا نسبة له اليه واذا بلغ حرارة شتائهم الى هذا الحد العظيم فاطنك بحر صيفهم فثبت بهذا ان الحرارة في ذلك الموضع عظيمة جدا (واما الذي) ذكره الشيخ من ان المسامة لا تبقى الا زمانا قليلا فهو مسلم ولكن بعد الشمس عن مسامة رؤسهم ليس بعظيم فهم «دائما اما في المسامة او فيما يقرب من المسامة فكيف لا يكون الحر هناك عظيما»

(واما ما ذكره) من ان النهر و الليالى هناك متساوية ونهار صيف الآفاق المائلة اطول (فالجواب) ان تأثير طول النهار في التسخين قليل فان الموضع الذى يكون القطب فيه على سمت الرأس يكون النهار فيه ستة اشهر ومع ذلك فهو من البرد بحيث لا يعيش فيه الحيوان وايضاً فلان طول نهرهم في الصيف مقابل لطول ليالهم في الشتاء وذلك يقتضى استحكام البرد في ذلك الهواء وهو ما نحتاج من التسخين التام في الصيف*

(واما في خط الاستواء) فكما لم يوجد هناك في الصيف طول النهار المقوى للتسخين كذلك لم يوجد طول الليالى المقوى للبرودة*

(فان قيل) الشمس اذا كانت في الحضيض كانت اقرب الى الارض فيكون تسخينها اشد فيكون مدار الحضيض اسخن من خط الاستواء* (فالجواب) ان خروج الشمس عن المركز ليس بكثير فلا يكون له من التأثير ما يوجب الاحتراق (والشيخ) معترف بذلك في الشفاء وان سلمنا ذلك ولكن اوج الشمس متحرك وهو الآن في اواخر الجوزاء فاذا قدرنا وصوله الى الميزان كان الحضيض لاحالة في اول الحمل واذا كان مدار الحضيض هو خط الاستواء لزم ان يكون هو اسخن المواضع ثبت اننا لو سلمنا لهم ان خط الاستواء في زماننا في غاية الاعتدال لكن حكمهم على الاطلاق بكونه معتدلا ليس بمستقيم*

(البحث الرابع) في بيان ان احوالهم في الحر والبرد قريب من التشابه* (وبيانه) ما حكيناه عن الشيخ ومع ذلك فلا بد من تفاوت يظهر في الفصول وان قل (وعند هذا) نقول انه يحصل هناك في مدة دورة واحدة للشمس صيفان وخريفان وشتاءان وربيعان وذلك لان الشمس متى سامت رؤس

اهلها كان ذلك الوقت صيفا لكنها تسامت {الرأس هناك مرتين فهناك صيفان ومتى كانت في غاية البعد عن سمت الرأس كان ذلك شتاء لكنها تبعد مرتين احدهما عند كونها في نقطة الانقلاب الشمالى والاخرى عند كونها في نقطة الانقلاب الجنوبي فاذا آهناك شتاء ان ولا محالة بين الصيف والشتاء خريف وبين الشتاء والصيف ربيع فيلزم منه وجود ربيعين وخريفين *
 (ثم من المشهور) ان مقدار كل فصل شهر ونصف فمن اول الحمل الى منتصف الثور صيف ومنه الى اول السرطان خريف ومنه الى نصف الاسد شتاء ومنه الى اول الميزان ربيع ثم على هذا الترتيب يحصل الفصول الاربعة مرة اخرى في النصف الجنوبي وهذا ليس بحق بل الصواب ان يقال مبدء الخريف من حيث يصير ميل الشمس نصف الميل الاعظم وهو (يايح) وذلك في اوائل الثور ومبدء الربيع في اواخر الاسد وكذلك في الجانب الجنوبي يكون مبدء الخريف في اوائل العقرب ومبدء الربيع في اواخر الدلو فعلى هذا زمان الربيعين والصيفين قريب من نصفى زمان الخريفين والشتائين فهذا ما نقوله في هذا الموضع *

(واما اختلاف) حال الهوائ لتسائر الاسباب فهو الائق بالطب وقد استقصينا في شرحنا لكليات القانون فلتكلم الآن فيما يحدث من تغير البحار على وجه الارض وتحتها وبالله التوفيق *

الفصل الرابع في منابع المياه *

(اقسام) المياه المنبئة « عن الارض اربعة *

(الاول) مياه العيون السيالة وهى تنبعث من انجرة كثيرة المادة قوية الاندفاع تفجر الارض بقوة ثم لا تزال تستبعم جزء منها جزأ *

(الثانى)

« المنبعة

{ تسامت

(الفصل الرابع في منابع المياه)

(الثاني) مياه العيون الراكدة وهي تحدث عن البحرة بلغت من قوتها ان اندفعت الى وجه الارض ولم تبلغ قوتها وكثرة مادتها الى ان يطرد نالها سابقها *

(الثالث والرابع) مياه القنى والآبار وهي متولدة عن البحرة ناقصة القوة عن ان تشق الارض فاذا ازيل عن وجهها ثقل التراب فحينئذ تصادف تلك البحرة منفذا تندفع اليه بادنى حركة فان لم يحمل لها مسيل ولم يصف اليها ماعدها فهو البثرو ما جعل له ذلك فهو القنى ونسبة القنى الى الآبار كنسبة العيون السيالة الى العيون الراكدة *

(واعلم) ان النزع من العيون الراكدة والآبار الراكدة سبب لزيادة نبوع الماء لان البخار الذي هو مادة الماء اذا صار ماء منع ثقل الماء سائر البحرة التي في القعر ان يندفع الى الظاهر فاذا نزع الماء قويت تلك البحرة على الظهور *

(وبين الناس خلاف) في ان هذه المياه متولدة عن الاجزاء المائية المتفرقة في عمق الارض اذا اجتمعت او من الهواء اذا انقلب ماء وهذا الثاني وان كان ممكنا الا ان الاول هو اولى بالكثرة *

﴿ الفصل الخامس في الزلزلة ﴾

(سبب الزلزلة) اما ان يكون تحت الارض او فوقها واما ان يكون مر كبا منها (اما الاول) فعلى وجهين *

(احدهما) انه اذا تولد تحت الارض بخار دخاني حار كثير المادة وكان وجه الارض متكافعا عديم المسام والمنافذ فاذا قصد ذلك البخار الخروج ولم يتمكن من ذلك بسبب كثافة وجه الارض فحينئذ يتحرك في ذاته وتحرك الارض

{ سبيل

وربما بلغ في قوته الى حيث يقوى على شق الارض وربما حصلت نار محرقة وربما حدثت اصوات هائلة ودوي يدل على شدة الريح ثم ان وقع هذا الشق في بلدة جعل عاليها سافلها وربما كانت في جوف الارض وهبات فعند اشتقاق الارض في ذلك الموضع يسقط ما فوق الارض في تلك الوهادت فهذا هو السبب الاكثرى للزلزلة (والدليل عليه) ان البلاد التي تكثر فيها الزلزلة اذا حضرت فيها آبار كثيرة حتى كثرت مخالص الابخرة قلت الزلزلة بها وايضاً فلان اكثر الزلزلة يكون عند فقدان الرياح *

(وثانيهما) ان في باطن الارض تجاوي فاذاسال الماء الكثير من بعضها الى بعض وانهم دمت قطعة عظيمة منها حينئذ يتقلقل الهواء الذي تحت الارض حينئذ تتحرك الارض *

(واما السبب الذي) فوق الارض فهو ان تسقط قلال الجبال فتزلزل به الارض وهذا السبب انما يمرض وقتى كثرة الامطار وقلتها اما اكثره فلان القلل اذا ترطبت سهل انفصال بعضها عن البعض واما في القلة فلان القلل اذا جفت سهل تفتتها وهذا السبب لا يجوز ان يكون هو السبب الاكثرى للزلزلة لوجبهين *

(اما اولاً) فلان الزلزلة قد توجد في البلدة التي لا يكون بقرها جبل *
(واما ثانياً) فلان الحركة التي تكون بهذا السبب يكون آخرها اضعف من اولها وليس كل زلزلة كذلك *

(واما السبب المركب) فافوق الارض وتحتها فهو ما اذا حاولت الابخرة الدخانية التي تحت الارض الصعود ثم تمذر عليها اما لان البرد قد كثف وجه الارض كما في الليالي والندوات واما لان الحر جف وكثفه كما في انصاف النهار

واما

واما لان هناك رياح متنامة فتمتنع تلك الانجزة عن المصعود *
 القسم الرابع فيما يحدث من العناصر بالتركيب ولا يكون لها نفس * وفيه
 تسعة فصول *

الفصل الاول في تكون الحجر *

(ان الارض) الخالصة ليسها الممتلئة لا تتحجر بل التحجر له سبب واحد
 اكثرى وسيان اقلين *

(اما السبب الاكثرى) فهو ان الطين للزج اذا عمت الحرارة فيه حتى استحکم
 انعقاد رطبه يباسه صار حجرا مثل كوز الفقاخ *

(واما السببان الاقلان) فاحدهما ان يتكون من الماء السيل اما بان يجمد الماء
 كما يقطر بردمه ولما لانه يرسب اولاً منه في سيلانه شئ يلزم وجه مسيله
 فيتحجر وسبب ذلك اما قوة معدنية فتحجره اولاً ان الارضية غالبية على ذلك
 الماء بالقوة لا بالمقدار كما في الملح *

(وان كان ما يحكي) من تحجر حيوانات صحيحاً فالسبب فيه شدة قوة محجرة
 تحدث في بعض البقاع الحجرية فانه ليس استحالة الاجسام الحيوانية الى
 الحجرية ابد من استحالة المياه اليها وقد عرفت في باب آيات الكون
 و الفساد صحة ذلك *

(وحكي الشيخ) انه رأى رغبة على صورة الارغفة الرقيقة الوسط المرتفعة
 بالمنساع قد تحجر ولونه باق واحد وجهه عليه اثر الخط الذي في التنور *

(وتأنيها) ان البغار الدخاني الصاعد الى فوق اذا حصلت فيه ام الزوجة
 واماد هنية بسبب شدة الحركة ثم عرضت لها برودة صار حجرا او خديدا
 ولا شك في امكانه اما وقوعه في ثلاث حكايات ذكرها الشيخ *

(احداها) انه سقط في زمانه من الهواء حديدة في قد رمائة وخمسين مائة *
 (وثانيها) انه سقط ايضا من الهواء حجارة في هذا المقدار *
 (وثالثها) انه تقع في بلاد الترك في الصواعق والبروق اجسام نحاسية يابسة
 على هيئة النصول وقد تكلف الشيخ اذا به نصل من ذلك فلم يذب ولم يزل
 يتخلخل منه دخان ملون يضرب الى الخضرة حتى بقي منه جوهر رمادي *
 وبالله التوفيق *

(الفصل الثاني في تكون الجبال * وفيه ثلاثة مباحث)

(البحث الاول) الحجر الكبير انما يتكون لان حرا عظيميا يصادف طينا كثيرا
 لزجا امداد فمة واما على سبيل مرور الايام واما الارتفاع فله سببان سبب
 بالذات وسبب بالعرض *

(اما الذي بالذات) فكما اذار فعت المريح الفاعلة للزلزلة طائفة من الارض
 تجملتها تلامن التلال *

(واما الذي بالعرض) فان الطين بعد تحجره تختلف اجزائه في الصلابة
 والرخاوة فاذا وجدت مياه قوية الجرى اور ياح عظيمة الهبوب انفجرت
 الاجزاء الرخوة وبقيت الصلبة ثم لا تزال للسيول والرياح تفوس في تلك
 الحفرات الى ان تغور غور اشد يد افيق ما انحف عنه شاهقا والاشبه
 ان هذه المعمورة قد كانت في سالف الزمان معمورة في البحار فحصل هناك
 للطين اللزج الكثير ثم حصل التحجر بعد الانكشاف فلذلك كثرت الجبال *
 (وجمبا يؤكد) هذا الظن انما نجد في كثير من الاحجار اذا كسرناها اجزاء
 الحيوانات المائية كالاصداغ ثم لما انكشفت الجبال وانتقلت البحار من هناك
 حصل الشقوق اما لان السيول والرياح حفرت ما بين الجبال فلا جرم عظم

ارتفاعها وإمالاتها ما كان من هذه المنكشفات أقوى تحجراً وأصاب طينة
لذا نهدم دونه بقي أرفع وأعلى إلا أن هذه أمور لا تتم في مدة تفي التوار يخ
بضبطها *

(البحث الثاني) عن سبب عروق الطين الموجودة في الجبال * محتمل ذلك
وجوه ثلاثة (الاول) أن تكون تلك العروق من جهة ما تفتت عن الجبال
وتترب وسالت عليه المياه ورطبته أو خلطت به طينها الجيدة *
(الثاني) أن يكون القديم من طين للبحر غير متفق الجوهر فيكون منه ما يقوى
على التحجر ومنه ما يضعف عن التحجر *

(الثالث) أن يعرض للبحر أن يفيض قليلاً قليلاً على سهل وجبل فيعرض
للسهل أن يصير طيناً لزجاً مستعداً للبحر القوي وللجبل أن يفتت كما اذا نعت
آجرة وترا با في الماء ثم عرضت الآجرة والطين على النار فحشذتفتت
الآجرة وسبق الطين متحجراً فكذلك ها هنا *

(البحث الثالث) قد يرى بعض الجبال منضوداً سافاً سافاً فيشبه أن يكون
ذلك قد كانت طينتها كذلك بأن كان سافاً ارتكمت أولاً ثم حدث بعده
في مدة أخرى سافاً آخر فارتكمت وقد كان سال على كل ساف ساف من خلاف
جوهره فصار حائلين بين الساف الآخر فلما تحجرت المادة عرض للحائل
أن انشق وانتشر عما بين السافين *

﴿ الفصل الثالث في منافع الجبال ﴾

(قد عرفت) أن مادة السحب والعيون والمنايع هي البخار وستعرف أن
مادة المعدنيات أيضاً ذلك (فنعول) أكثر العيون والسحب والمعدنيات
أنما يتكون في الجبال أو فيما يقرب منها (أما العيون) فلأن الأرض اذا كانت

رخوة نشأت الابخرة عنها فلا يجتمع منها قدر يمتد به فاذا هذه الابخرة لا تجتمع الا في الارض الصلبة و الجبال اصلا الاراضى فلا جرم كانت اقواها على حبس هذا البخار حتى يجتمع ما يصلح ان يكون مادة للعيون ويشبه ان يكون مستقر الجبل مملوء اماء و يكون مثل الجبل في حقنه الابخرة مثل الانيق الصلب المعد للتقطير لا يدع شيئا من البخار يتحلل وقمر الارض التي تحته كالقرع والعيون كالاذناب التي في الانايق والاو دية والبخار كالتقوايل وكذلك اكثر العيون انما ينفجر من الجبال واقلمها في البرارى وذلك الاقل لا يكون الا اذا كانت الارض صلبة واما ان اكثر السحب يكون في الجبال فلوجوه ثلاثة *

(احدها) ان في باطن الجبال من الندوات مالا يكون في باطن الارضين الرخوة *

(وثانيها) ان الجبال بسبب ارتفاعها ابرد فلا جرم يبقى على ظاهرها من الانداء او من الثلوج مالا يبقى على ظاهرها سائر الارضين *

(وثالثها) ان الابخرة الصاعدة تكون محبوسة بالجبال فلا تتفرق ولا تتحلل * (واذا ثبت) ذلك ظهر ان اسباب كثرة السحب في الجبال اكثر لان المادة فيها ظاهرا او باطنا اكثر والاحتقان اشد والسبب المحلل وهو الحر اقل فلذلك كانت السحب في الجبال اكثر *

(واما المعدنيات) المحتاجة الى ابخرة تكون اختلاطها بالارضية اكثر واقامتها في مواضع بحيث لا تتفرق فيها اطول فلاشى لها في هذا المعنى كالجبال *

﴿ الفصل الرابع في تقسيم المعدنيات ﴾

(الاجسام المعدنية) اما ان تكون قوية التركيب واما ان تكون ضعيفة

التركيب

(الفصل الرابع في تقسيم المعدنيات)

التركيب فان كانت قوية التركيب فاما ان يكون متطرفة (١) وهى الاجساد السبعة واما ان لا تكون متطرفة اما لغاية رطوبتها كالزئبق او لغاية يوسيتها كالياقوت و امثاله واما ان كانت ضعيفة التركيب فاما ان تكون منحلة بالرطوبة وهو الذى يكون ماحي الجوهر كالزجاج والنوشادر والشب والفلقند واما ان لا تنحل بالرطوبة وهو الذى يكون دهنى التركيب كالكبريت و الزرنيخ فهذه الاربعة اقسام المعديات فلتكلم في كل واحد منها على سبيل التفصيل *

﴿ الفصل الخامس في حد المتطرفات ﴾

(انواع السبعة) الذهب والفضة والرصاص والحديد والنحاس والخرصيني والآتاك وهى مشتركة في انها اجسام ذائبة صابرة متطرفة فالذائبة تميزها عن الاكلاس والاحجار التى لا تذوب والصابرة بمائليس بصائرة وهى الاشياء التى تذوب وتتبخر مثل الشمع والقيرو المتطرفة تميزها عما ليس بمتطرق كالزجاج والميناء *

(فان قيل) الحديد لا يذوب وان كان يلين (فنقول) انه يمكن اذابته بالحيلة بان تاخذ برادة الحديد وتلقى عليها مثل ربعها زرينخا احمر مسحوقا وتخلط بها وتجعل في جرة وتطين بطين جيد وتلقى في النور الحار ليلة ثم تخرج وتلقى عليه مثل سدسه من النطرون وثلاثة من الزيت وتجعل في جرة مثقبة على جرة اخرى وتنزل ثم تاخذ ما ينزل فترفعه وتاخذ النوشادر والزجاج الشامى مسحوقين المتوتين بالزيت فتجعله بنادق وتطعمه منها وتذيه مرات ما تشاء فانه يزيد سرعة ذوب وبياض وان اكثر ذلك لان حتى يتطرق و يذوب ذوب الفضة وقد يمكن ان يشمع بهذا الملاج حتى يصير في سرعة ذوب الرصاص *

(واذا عرفت) صحة هذا الحد عرفت ان الذهب حده انه جسم ذات صابر متطرق اصفر رزين بالقياس الى هذه الاجساد فالصفرة والرزانة تميزان الذهب عن الستة الباقية * والفضة حدها انها جسم ذات صابر متطرق ابيض رزين بالقياس الى هذه الاجساد سوى الذهب واعني بالحد هاهنا الرسم *

(الفصل السادس في كيفية تولد الاجساد السبعة)

(قد عرفت) فيما مضى ان مادة المتطرقات جوهر مائي متمزج بجوهر ارضي امتزاجا محكما بحيث يعسر انفكاك احدهما عن الآخر وينطبخ احدهما بالآخر بحيث يحصل هناك رطوبة دهنية فاذا انجمد ذلك المركب قبل زوال تلك الرطوبة بالبرودة كان لا محالة قابلا للتطرق «لما فيه من الرطوبة اللزجة الدهنية فانه تلك الرطوبة لو لم تكن باقية لم يكن المركب متطرقا كالياقوت والزجاج *

(ونقول الآن) انهم اتفقوا على ان عنصر المتطرقات هو الزيتق وليس على ذلك دلالة قاطعة بل امارات مفيدة للظن فلنذكر اولا كيفية تولد الزيتق وتانيا الامارات الدالة على كونه عنصرا للمتطرقات وثالثا كيفية تولد الاجساد السبعة عنه *

(اما كيفية تولد الزيتق) فذلك من ماء خالطته اوضية لطيفة جدا كبريتية مخالطة شديدة حتى انه لا ينفرد سطح الانعشيه من تلك اليبوسة فلذلك لا يعلق باليد فلا ينحصر انحصارا شديدا بشكل ما يحويه (ومثاله) ان قطرات الماء اذا وقعت على تراب في غاية اللطافة فرمما احاط بالقطرة سطح ترابي حاصر لذلك الماء حتى تبقى تلك القطرة على شكلها في وجه ذلك التراب واذا تلاقت قطرتان فلا يبدان ينخرق الغلافان الترابيان ويصير الماء ان ماء

واحداً ويصير الغلافان غلافاً واحداً فكذلك هاهنا وبياض الزئبق من بياض الارضية اللطيفة وصفاء المائة من ممازجة الهوائية *

(واما الامارات الدالة) على ان الزئبق عنصر المتطرقات «فثلاث (اولاها) انها عند الذوب تكون مثل الزئبق اما الرصاص فلا شك عند ذوبه انه زئبق واما سائر الاجساد فلانها عند الذوب تكون زبقاً محمراً (وثانيها) تعلق الزئبق بهذه الاجساد (وثالثها) ان الزئبق يمكن ان يعقد برائحة الكبريت حتى يكون مثل الرصاص *

(واما كيفية تولد الاجساد السبعة عنه) فنقول هذه الاجساد انما تكون عند اختلاط الزئبق بالكبريت على مائت فاختلفت هذه الاجساد اما ان يكون بسبب اختلاف الزئبق او بسبب اختلاف الكبريت او بسبب اختلاف حال تأثر احدهما عن الآخر فان كان الزئبق والكبريت صافين وكان انطباخ احدهما بالآخر كاملاً تاماً فان كان الكبريت مع نقائه ابيض تكونت الفضة وان كان احمر وفيه قوة صباغة لطيفة غير محترقة تكون الذهب واما ان كان الزئبق والكبريت نقيين وكان في الكبريت قوة صباغة لكن قبل كمال النضج وصل اليه بره مجمد معقد تكون الخارصيني واما اذا كان الزئبق نقياً والكبريت ردياً فاما ان يكون الكبريت الردي فيه قوة احتراقية فيشتد يتكون النحاس وان كان الكبريت ردياً غير شديد الخلوطة وكان مداخلاً اياه سافاً فسافاً فيشتد يتكون الرصاص واما اذا كان الزئبق والكبريت رديين فان كان الزئبق متغاضلاً ارضياً وكانت الكبريتية ردية محترقة فيتكون الحديد وان كان مع رداً لثما ضميمي التركيب يتكون الآتلك واصحاب الكيمياء قد صححوا هذه الدعاوى من حيث انهم يعقدون الزئبق بالكبريت انمقادات

محسوسة فيحصل لهم ظن غالب بان الاحوال الطبيعية مقارنة للاحوال الصناعية وبالله التوفيق *

﴿ الفصل السابع في كيفية تكون سائر الاقسام ﴾

(اما الذي) يكون قوي التركيب ولا يكون متطرقا مثل الاحجار فاكثره لا يذوب وانما يلين بمسرمادتها مائة ولكن ليس جمودها بالبرد وحده بل باليبس المحيل للمائية الى الارضية فلذلك لا يذوب اكثرها الا بالحيلة وليست فيها رطوبة لزجة دهنية فلذلك لا تتطرق (واما الذي) يكون ضعيف التركيب سهل الانحلال بالرطوبة فكله من جنس الاملاح لكن النوشادر ناريته اكثر من ارضيته ولذلك يتصدد بكميته فهو ماء خالطه دخان حار لطيف جدا كثير النارية وانعقد باليبس واما الكبريت فقد عرض لماثيتها ان تخمرت بالارضية والهوائية تخمر اشديدا بتخمير الحرارة حتى صارت دهنية ثم انعقدت بالبرد واما الزاجات فانها مركبة من ملحجية وكبريتية وحجارة فيها قوة بعض الاجساد الذائبة فما كان منها مثل القلقند والقلقطار فتكونها من جلالة الزاجات وانما تتحلل منها الملحجية مع ما فيها من الكبريتية ثم تنعقد وتستفيد قوة معدن احد الاجساد فما استفاد من قوة الحديد احمر واصفر كالقلقطار وما استفاد من قوة النحاس اخضر كالتالند *

﴿ الفصل الثامن في بيان امكان صناعة الكيمياء ﴾

(الشيخ) سلم امكان ان يصبغ النحاس بصبغ الفضة والفضة بصبغ الذهب وان يزال عن الرصاص اكثر ما فيه من النقص فاما ان يكون الفصل المنوع يسلب او يكس *

(قال) فلم يظهر لي امكانه بعد اذهذه الامور المحسوسة يشبه ان لا تكون هي

الفصول التي بها تصير هذه الاجساد انواعا بل هي عوارض ولوازم وفصولها مجهولة واذا كان الشيء مجهولا كيف يمكن قصداً إيجاداً او افناءه (واحتج ايضاً) قوم من الفلاسفة على امتناعه بامور *

(اولها) ان الطبيعة انما تعمل هذه الاجساد من عناصر مجهولة عندنا ولئلك العناصر مقادير معينة مجهولة عندنا ولكيفيات تلك العناصر مراتب معلومة وهي مجهولة عندنا ولتمام الفعل والانفعال بينهما زمان معين هو مجهول عندنا ومع الجهل بكل ذلك كيف يمكننا عمل هذه الاجساد *

(وثانيها) وهو ان الجوهر الصانع اما ان يكون اصبر على النار من المصبوغ او يكون المصبوغ اصبر او يتساوىان فان كان الصانع اصبر وجب ان يفنى المصبوغ ويبقى الصانع بعد فناءه وان كان المصبوغ اصبر على النار وجب ان يبقى بعد فناء الصانع وان تساوىا فكل ما استويا في المصاهرة على النار كانا من نوع واحد فليس احدهما بالصافية والاخر بالمصبوغة اولى من العكس *

(وثالثها) انه لو كان الذهب الصناعي مثلاً للطبيعي لكان ما بالصناعة مثلاً لما بالطبيعة لكن التالي باطل لو جهين (اما اولاً) فلان لم نجد له شيئاً (وامانياً) فلانه لو جاز ان يوجد بالصناعة ما يحصل بالطبيعة لجاز ان يحصل بالطبيعة ما يحصل بالصناعة حتى يوجد سيف او سرير بالطبيعة ولما ثبت امتناع التالي ثبت امتناع المقدم *

(ورابعها) ان لهذه الاجساد اماكن طبيعية وهي معادن لها وهي لها بمنزلة الارحام للحيوان فمن جوز تولدها في غير تلك المعادن كان كمن جوز تولد الحيوانات في غير تلك الارحام *

(وخامسها) ان هذه الاجساد متباعدة فصولها النوعية وتلك الفصول مجهولة

لأننا فلا يمكننا إيجادها واعدادها وبتقدير ان تكون تلك الفصول معلومة لنا
نلم يمكننا ايضا ازلتها و تحصيلها لانه لو جاز ان يجعل نوع نوعا لجاز ان يجعل
الكلام حمارا وبالعكس فهذه هي الشبه للعقلية للماثمين من هذه الصنعة ولهم
شبه اخرى ركيكة لا تليق بهذا الكتاب *

(والجواب) اما الذي ذكره الشيخ فليس بقوي لاننا نشاهد من الترياق
آثار مخصوصة وافعالا مخصوصة فاما ان لا تثبت له صورة ترياقية مقومة
لماهية تكون مبدأ لهذه الافعال او تثبت له هذه الصورة فان لم تثبت له
صورة ترياقية بل قلنا ان الافعال للترياقية حاصلة من ذلك المزاج لا من صورة
اخرى جازيا ان يقال ان صفرة الذهب ووزانته حاصلتان مما فيه من
المزاج لا من صورة مقومة حينئذ لا يكون للذهب فصل منوع الا مجرد
الصفرة والوزانة ولكنهما معلومتان فامكن ان يقصد ازلتهما وإيجادهما فبطل
ما قاله الشيخ *

(واما اذا انتبنا) للترياق صورة مقومة له فنقول لاشك اننا نعقل من تلك
الصورة الا انها حقيقة تقتضى الافعال المخصوصة الصادرة عن الترياق فاما
ان يكون هذا القدر من العلم يكفي في قصد الايجاد والابطال اولا يكفي فان
لم يكف وجب ان لا يمكننا إيجاد الترياق وان كفى فهو في مسئلتنا ايضا حاصل
لانا نعلم من الصورة الذهنية انها ماهية تقتضى الذوب والانطراق
والصفرة والوزانة *

(ثم الجواب) انا وان كنا لا نعلم الصورة المقومة على التفصيل الا انا نعلم
الاعراض التي تلائمها والتي لا تلائمها ونعلم ان العرض الغير الملائم اذا اشتد
في المادة بطلت الصورة مثل الصورة المائية فانا نعلم ان الحرارة لا تلائمها وان كنا

لا نعلم ماهيتها على التفصيل فلذلك يمكننا ان نبطل الصورة المائية وان نكتبها صورة اخرى اما الابطال فبتسخين الماء واما الاكتساب فبتبريد الهواء فكذلك في مسئلتنا *

(واما الحجة الثانية) فهي منقوضة بصناعة الطب *

(واما الحجة الثالثة) فنقول انه لا يلزم من استواء الصابغ والمصبوغ في الصبر على النار استواءهما في الماهية لما عرفت ان المختلفين قد يشتركان في بعض الصفات (واما الحجة الرابعة) فقد يوجد بالصناعة مثل ما يوجد بالطبيعة مثل النار الحاصلة بالقدح والريح الحاصلة بتحرك المراوح واكوار الفقاع والنوشادر قد يتخذ من الشمع وكذلك كثير من الزاجات ثم يتقدير ان لا تجدله مثالا لا يلزم الجزم بنفيه ولا يلزم من امكان حصول الامر الطبيعي بالصناعة امكان عكسه بل الامر موقوف على الدليل *

(واما الحجة الخامسة) فنقول من اراد ان يقاب النحاس فضة فهو لا يكون كالحدث لجوهر الشيء بل كل المعالج للمريض فان النحاس من جوهر الفضة الا ان فيه عللا وامراضا وكما يمكن المعالجة لا في موضع التكون فكذلك في هذا الموضع وعلى ان هذه الحجة ليست بملمية فان حاصلها ان الذي يتكون في الجبال لا يمكن تكوينا بالصناعة وفيه وقع النزاع *

(واما الحجة السادسة) فجوابها جواب الحجة الاولى (ولما ثبت) ضعف الحجج الماتمة من امكان الكيمياء فالحق امكانه لما بينا ان هذه السبعة مشتركة في انها اجسام ذائبة صابرة على النار متطرفة وان الذهب لم يتميز عن غيره الا بالصفرة والرزانة او الصورة الذهبية المقيمة بهذين العرضين ان ثبت ذلك ومناه الاختلاف لا يكون لازما لما به الاشتراك فاذا يمكن ان تتصف

جسمية النحاس بصفرة الذهب ورزاته و ذلك هو المطلوب (واذ قد فرغنا) من الكلام في الكائنات التي لانفس لها فلنختم الباب بالحوادث الكبار التي تحدث في العالم *

﴿ الفصل التاسع في الطوفانات * وفيه بحثان ﴾

(البحث الاول) المشهور عند العوام ان الطوفان غلبة الماء على الربع المعمور كله او بعضه والحكماء يريدون به غلبة احد العناصر ايها كان والسبب في وقوع الطوفانات اجتماعات من الكواكب على هيئة مخصوصة واستعدادات عنصرية فاما ان ينسب ذلك الى حركة الاوجات والحضيضات او انطباق منطقة البروج على معدل النهار او اتفاقهما فذلك بحسب الاولى والا فليقم دلالة قاطعة على ذلك (والذي يدل) على امكان وجود الطوفانات هو ان الاشياء القابلة للقلة والكثرة ان كان الغالب فيها المتوسط وما يقرب منه فالطوفان ايضا في حد الامكان ولانه قديتفق ان يعضى السنون على بعض البقاع فلا ياتي به مطر ذلك غاية النقصان فاذا جاز ذلك جاز ان يفرط المطر دفعة واحدة وكذلك القول في سائر الطوفانات وايضا فقد صح بالتواتر وقوع الطوفان المائي وايضا فقد بينا ان كون الجبال في هذا الربع يدل على انه كان قبل ذلك معمورا بالبحار *

(البحث الثاني) انه من الجائز في بعض الطوفانات ان يفسد الحيوانات والنباتات او الاجناس منها ثم يحدث بالتولد دون التوالد والذي يدل عليه وجوه اربعة *

(الاول) انه لا دليل على استحالة ذلك *

(الثاني) ان كثير من الحيوانات يتولد ويتوالد مثل النحل المتولد

من اخشاء البقر والعقرب المتولد من التين والبازروج والحيات المتولدة من الشعير اذا القى في الماء والقار المتولد من المدر والضفادع المتولدة من المطر فهذه الاشياء وجودها تارة بالتولد وتارة بالتوالد *

(الثالث) ان بدن الانسان إنما وجد لان اجزاء مخصوصة في المقادير من العناصر تفاعلت تفاعلا مخصوصا وذلك التفاعل تبع لاجتماع تلك الاجزاء المخصوصة المقادير ولا شك في ان حصول تلك الاجزاء على تلك المقادير ممكن وتفاعلها على الوجه المخصوص ممكن والمعلق حصوله على الممكن ممكن فاذا حصل بدن الانسان ممكن على طريق التولد وستعرف انه متى حصل البدن على كمال استعداده فاضت النفس المدبرة والقوى المتصرفة عن واهب الصور فاذا حدث الانسان بالتولد ممكن *

(فان قالوا) لم لا يجوز ان يكون كون البدن بحيث يكون مستعدا لقبول النفس يتوقف على حصوله في الرحم وعن النطفة (فنقول) لو سلمنا ذلك لكان الكلام في امكان حدوثها بالتولد كالكلالام في امكان حدوث الاول *

(الرابع) انه لو لم يكن حدوث الانواع بالتولد ممكنا لكان يجوز ان تنقطع الانواع بحيث لا تعود البتة لانه ليس يجب ان يتولد من الشخص شخص آخر لان الجماع الذي هو مبدء التوالد ارادي لا ضروري ووقوع البذور في البوادر طبعي لكنه اكثرى لا ضروري واذا لم يكن احد هذين ضروريا لم يكن تأدى كل شخص من النوع الى شخص آخر منه ضروريا فيجوز في النادر حيث ان ينقطع فلو لم يكن حصول الانواع الا بالتوالد لكانت الانواع حيث ان تنقطع وذلك مشهور البطلان فثبت امكان ما ادعيناه *

(وليكن هذا) آخر كلامنا في هذا الباب واما الكلام في النبات والحيوان

فهو الیق بالصناعات الجزئية فلا جرم ختمنا الكلام في الجسم بهذا الباب
ولتكلم الآن في علم النفس وبالله التوفيق *

﴿ الفن الثاني في علم النفس ﴾ وفيه ثمانية ابواب ﴿﴾

﴿ الباب الاول في احكام كلية للنفس ﴾ وفيه خمسة فصول ﴿﴾

﴿ الفصل الاول في تعريف النفس ﴾

(اننا شاهد) اجساما تصدر عنها الآثار لا على وتيرة واحدة مثل الحس
والحركة والتغذى والنمو وتوليد المثل وليس لها ذلك للجسمية التي تشاركها
فيها ما يخالفها في تلك الآثار بل قد توجد تلك الاجسام غير موصوفة بمصدرية
هذه الافعال فاذا توجد في تلك الاجسام مبادئ غير جسميتها وليست هي
باجسام والاعاد المحال فهي اذا قوى متعلقة بالاجسام وقد عرفت اننا نسمى
كل قوة تصدر عنها الآثار على نهج واحد نفسا وهذه اللفظة اسم لهذا الشئ
لا من حيث ذاته بل من حيث كونه مبدءا للافعال المذكورة ولذلك صار
البحث عن النفس من جملة العلم الطبيعي (فنقول) ان النفس بالقياس الى انها تقوى
على الفعل الذي هو التحريك وعلى الاتفعال من المحسوسات والمعقولات
الذي هو الادراك تسمى قوة وبالقياس الى المادة التي تحملها فيجتمع منها
جوهر نباتي او حيواني صورة وبالقياس الى ان طبيعة الجنس كانت ناقصة
قبل اقتران الفصل بها فاذا انضاف اليها كمال النوع به كمالا (فنقول) تحديد
النفس بالكمال اولى من تحديدها بالصورة لوجوه ثلاثة *

(اما اولاً) فلانه اعم من حيث ان الصورة هي المنطبعة في المادة والنفس
الناطقة غير منطبعة فيها فهي اذا ليست صورة للبدن ولكنها كمال له كما ان الملك
كمال المدينة » *

(واما ثانياً) فلاته اتم لان الكمال قياس الى المعنى الذى هو اقرب من طبيعة

الجنس وهو النوع لا الى الشئ الذى هو ابعد من ذلك وهو المادة*

(واما ثالثاً) فلان الدلالة على النوع تتضمن الدلالة على المادة من غير عكس

(وهو ايضاً) اولى من القوة لوجهين (اما اولاً) فلان للنفس قوة الادراك

وهي انفعالية وقوة التحريك وهي فعلية وليس اعتبارا حد المعنيين اولى

من الآخر فيجب اعتبارهما في حدهما واسم القوة يتناولهما بالاشتراك لان

احدهما داخل تحت مقولة ان يفعل والآخر تحت مقولة ان يفعل والاجناس

العالية متباعدة بتام ماهياتها وذلك مجتنب عنه في الحدود بخلاف لفظ الكمال

فان قوله عليهما ليس بالاشتراك (واما ثانياً) فلان القوة اسم لها من حيث

انها مبدء الافعال والكمال اسم لها من هذه الجهة ومن حيث انها مكتملة للنوع

وما يعرف الشئ من جميع جهاته اولى مما يعرف من بعض جهاته فظاهر

ان الكمال هو الذى يجب ان يوضع في حد النفس مكان الجنس*

(فنقول) الشئ الذى يقع عليه اسم النفس وان كان يجوز في بعض انواعه

ان يتبرأ عن البدن حتى يزول التعلق الذى بينه وبين البدن ولكنه لا يتناوله

اسم النفس من حيث ذاته وجوهره بل من حيث له علاقة مع البدن

ويجوز ان يكون للشئ في ذاته وجوهره اسم يخصه وله اسم من جهة ماهو

مضاف الى غيره مثل الفاعل والمنفعل والاب والابن وقد لا يكون له اسم

من جهة جوهره ولكن من جهة قيامه الى غيره مثل الرأس واليد والجناح

ومتى اردنا ان نعطيها حداً ودها من جهة اسمائها بما هي مضافة اخذنا تلك

الاشياء الخارجة عن جواهرها في حدودها وهي وان لم تكن ذاتية لها

في جواهرها لكنها ذاتية لها بحسب الاسماء التى لها تلك الحدود والنفس

انما نسميها نفساً من جهة انها تفعل في الاجسام افعالا مخصوصة واما بحسب
جواهرها فلانسمى نفساً بالاشتراك الاسم بل الاسم الخاص بها العقل
لا النفس ولذلك سمت الاوائل القوى الغير الجسمانية اذا كانت مباشرة
لتحريك الافلاك نفوسا وسموا المحركات بالمتعشق عقولا وجمعوا عدة
المحركات القريبة وسموها نفس السكل والبعيدة وسموها عقل السكل
كأن السكل هو السماوات واما الاسطوانات فانها وان كانت جزءاً من السكل
ولكن لا يمتد بها لقلتها فلذلك كانوا يقولون السكل حي وله نفس ناطقة
ولنفسه شيء كالعقل الفعال لنا وما كانوا يلفتنون الى القدر التافه المائت من
السكل حتى يمتنعوا الاجله من اطلاق القول بان السكل حي فعمسى في ابداننا من
المائت بالنسبة اليها اكثر من نسبة الاسطوانات الى اجرام الافلاك ومع
ذلك فقد يطلق القول بان كل البدن حي فظاهر ان البدن يجب ان وخذ
في حد النفس فالنفس اذاً كمال للجسم لكن الكمال (منه اول) وهو الذي
يصير به النوع نوعاً بالفعل مثل الشكل للسيف (ومنه ثان) وهو الذي يتبع نوعية
الشيء من افعاله وانفعالاته كالقطع للسيف والتمييز والرؤية والاحساس
والحركة الارادية للانسان فان هذه امور ليست اولية فانه ليس يحتاج
النوع في ان يكون نوعاً بالفعل الى حصول هذه الامور بالفعل بل اذا كانت
مبادئها حاصلة بالفعل حتى تكون تلك الآثار موجودة بالقوة القريبة بعد
ما كانت بالقوة البعيدة كان الحيوان حيواناً بالفعل فالنفس كمال اول للجسم
الذي لا يشترط فيه شيء لا للذي يشترط فيه لا شيء وليس هو كمال للجسم
الصناعي كالسرير والكرسي بل للطبيعي ولا كل جسم طبيعي فليست النفس
كمال البسائط العنصرية بل هي في عالمنا كمال جسم طبيعي تصدر عنه كمالاته

الثانية بواسطة الآلات فالنفس كمال اول لجسم طبيعي الى ذى حياة بالقوة
 اى من شأنه ان يحى بالنشوء ويبقى بالغذاء وربما يحى بالاحساس والتحريك *
 (وقد جعل بعض المتأخرين) الطبيعي صفة للكمال الاول هكذا (النفس
 كمال اول طبيعي لجسم آلي) وزعم ان الكمال الاول قد يكون طبيعيا مثل القوى
 التى هى مبادئ الآثار وقد لا يكون مثل التشكلات الصناعية فالنفس كمال
 اول طبيعي لانها كمال اول صناعي وهذا قريب من التأويل الذي ذكرناه
 للترتيب القديم *

(واعلم) ان هذا الحد لا يمكن ان يتناول النفوس الثلاث اعنى النباتية
 والحيوانية والفلكية لانا ان اعطيناها اسم النفس لانهما تفعل فعلا ما فقط لزم
 ان تكون كل قوة نفسا فتكون الطبيعة نفسا وذلك مخالف للاجماع المنعقد
 بين العلماء وان اعطينا اسم النفس للقوة الفاعلة بالغصد خرجت النفس النباتية
 و اندرجت الاخرى وان اعطيناهم للقوة الفاعلة افعالا متقابلة خرجت
 النفس الفلكية ودخلت الباقيتان وان زدنا على هذه المعانى شرطا ازداد تخصصا
 فيجب ان يكون مصورا معلوما فثبت انه ان استعمل النفس بحيث تناول
 الحيوانية والفلكية خرجت النباتية او تناول الحيوانية والنباتية خرجت
 الفلكية ولا ينبغي ان يعتبر الماقل بما يجده من اختلاف حركات الافلاك
 فى اطوالها وعروضها حتى يظن انها افعال متقابلة كان لكل واحد من تلك
 الافاعيل نسبة واحدة لا تتغير اصلا *

(فان قال قائل) لم لا يجوز ان يقال ان الحياة هي هذا الكمال وهى
 الامر الذي يصدر عنه ما ينسبونه الى النفس *

(فنقول) انايينا انه لما اخص بعض الاجسام بهذه الآثار دون البعض

(واعلم) ان هذه البراهين لا تقتضى كون النفس الانسانية غير جسمية فان البهائم تدرك هوياتها المخصوصة وكيف لا وهى تهرب عن المولم وتطلب اللذيذ وليس هربها عن مطلق الالم لوجهين (اما اولا) فلان المشهور انها لا تعقل الكليات (واما ثانيا) فلانها لا تهرب عن ألم غيرها مع ان ذلك المفهى اذا انما تهرب عن آلامها وعلمها بالمها بعد علمها بانفسها فظاهر انها تدرك انفسها المخصوصة مع ان نفسوسها ليست مجردة (بل هذه الادلة) لا تدل الا على ان هوية الانسان مغائرة لهذه الاجسام المحسوسة اما ان تلك الهوية هل هى متعلقة بهذه الاجسام او هى بريئة عنها فذلك مما يحتاج فيه الى نظر آخر *

(وهاهنا دقيقة) وهى انه وان كان علم الانسان بهويته عند غفلته عن جميع اعضاءه لا يقتضى ان يكون هويته مجردة ولكن علمه بانه الآن هو الذى كان قبله عدة يقتضى ان يكون هويته مجردة على ماسياتى ذلك فى موضعه *

(ومن الناس) من ذهب الى ان النفس هى المزاج ويدل على فساده ستة براهين *

(الاول) ان البدن مركب من عناصر متنازعة بطبائعها الى الانفكاك والذى يجرها على الامتزاج قوة غير ما يتبع امتزاجها فان البعد لا يكون بعينه هو القبل * وعليه شكوك ستة *

(الاول) لعل الاسطقسات فى بدن الانسان مقسورة على ذلك لان حافظا يحفظها وهو النفس (والجواب) ان المقسور من الاسطقسات الممتزجة انما يحفظ اما العصيان المسلك على الانشقاق مثل احتباس النيران والاهوية فى الارض قسرا حتى انها ان كانت قوية زلزلات الارض وخسفتها وامامتة زمان حركتها الى الانفصال مثل الدهن المضروب بالماء ومعلوم انه ليست

الاجزاء النارية والهوائية التي في المني قد بلغت في القلة الى حيث تضعف عن الانفصال عن المحاط ولا هناك من الصلابة وعسر الانشقاق ما يمنع تحليل الجوهر الخفيف عنه بل في المني روح كثيرة هوائية ونارية انما يحبسها في المني مع الارضية و المائية شيئا آخر غير جسمية المني بدليل انه اذا فارق الرحم وتعرض للبرد الذي هو اولى بالتبخير رقيق بسرعة وكذلك ان تعرض للحر او كان في رحم ذات آفة *

(الثاني) ساعدنا على انه ليس سبب الاحتباس هو القلة فلم لا يجوز ان يكون السبب صغر الاجزاء او شدة الاختلاط (والجواب) ان صغر الاجزاء فيما ليس بمغمور في المائع الكثير لا يمنع التفصيص بدليل ما ذكرناه من ان المني اذا لم يلتصقه فم الرحم زالت خثورته بل انما يحبس الشيء في الغاير اذا كان الغاير اكثر منه في القدر والقوة *

(ولقائل ان يقول) لو كانت نارية المني وهوائيه غالبتين على مائتيه وارضيته لكان المني صاعدا بالطبع لان مكان المركب هو مكان الغالب ولما بطل التالي بطل المقدم واذا كانت الارضية والمائية غالبتين على النارية والهوائية اللتين فيه جاز ان تحتبسا بالقسر *

(فان قلتم) لو كان سبب الاحتباس ذلك لوجب ان يبقى ما فيه من النارية والهوائية عند مفارقتها للرحم وتعرضه للبرد *

(فنقول) لم لا يجوز ان يقال النارية والهوائية اللتان كانتا في المني تفسدان بالمائية عند تعرض المني للبرد لانهما تخلصتا عن الارضية والمائية وفارقتاهما واذا لم تجد المفارقة لم يلزم مما ذكرناه قوة ما فيه من النارية والهوائية على ان تخلصتا من الاخرين *

(الثالث) لم لا يجوز ان يكون سبب اجتماع الماء والارض في الابد ان هو النشف ثم تعلق النار بهما كما تعلق بالخطب (والجواب) ان النشف كما سبق يكون عند اخلاء الهواء للماء مكانه الذي وقف فيه لضرورة الخلاء وعدم البديل فهب ان الماء والارض يجتمعان لاجتماع من خارج بل لا تفاهما في الميل الى جهة واحدة فما السبب في اجتماع النارية والارضية واما تعلق النار بالخطب فهو كلام من لا يعرف فان النار تحدث في الخطب ثم تفارقه على سبيل الاتصال حدوثا وانفصالا وليس هناك نار واحدة لها تعلق بالخطب بل النيران كالماء الجارى على الاتصال *

(الرابع) لم لا يجوز ان يكون سبب اجتماع الاسطقات تحريك الوالدين او مزاج الرحم ثم يبقى ذلك القسر زمانا الى ان يتحلل (والجواب) من ثلاثة اوجه *

(اما اولاً) فان حركة الوالدين وان كانت تؤدي الى اجتماع الاسطقات التي في المني لكن لا بد من سبب لانضمام ما ينضم الى المني بعد ذلك حتى تتم الاعضاء الحيوانية ولا بد ايضا من حافظ لذلك الاجتماع وهذا هو المعتمد في دفع السؤالين الاولين *

(واما ثانياً) فلانه كان يجب ان يكون العضو المتخلق اولاً هو الظاهر لما قد ثبت ان الاجسام انما تفعل بالمماسه فالاقرب ان حدوثه متقدم كما سبق على حدوث الابد لكن التالي يبطله ما ثبت بالاستقراء ان اول عضو متخلق هو القلب فالمقدم ايضا باطل *

(واما ثالثاً) فلانا قد بينا انه قد يحدث الانسان وكثير من الحيوانات بالتولد لا بالتوالد *

(الخامس) الدليل على ان هذا الاجتماع لا يستدعي حافظا ان جسد الميت يبقى زمانا بعد مفارقة النفس وليس هناك حافظ فلو كان سبب هذا الاجتماع هو النفس لكان من الواجب ان يتفرق عند الموت *

(و الجواب) ان الحيوان فيه مزاج وهيئة وقد رمن العناصر وما لم يتغير المزاج والقدر من العناصر فإنه لا يموت فاذا مات بقي فيه لون وشكل وليساهما مما لا يتحفظان الا بالنفس فان النفس سبب قاعلى بعيد يؤدي ضرب من حر كاتها الى ذلك اللون والشكل كالبناء والبناء ثم الحافظ لذلك سبب آخر قد يوجد في الحيوان وغيره يحفظ مدة في مثلها يمكن ان تتحرك العناصر تمام حر كات الاقتراق حركة سريعة وان كان الانهار قليلا وبطيئة ان كان كثير او يسبق الى الانفصال ماشانه ان يسبق ويتأخر او يبطى ماشانه التأخر والبطوء والمبادر الى المفارقة هو الجوهر الناري والهوائى ويبقى الارضى والمائى غير سر يعين الى الانفصال لاتفاق الجهة وربما ينحفظ اللون والشكل بانه اذا اختلطت المائى بالارضية لم تتفارقا الا بالتسر بتصعيد او نشف او غير هما فلهذا السبب يبقى اللون والشكل محفوظين الى ان يتصرف في البدن هواء العالم و نار يتسه بالنشف والتحليل ولما لم يجب ان يكون مع زوال الحافظ انفصال المجموع من غير زمان بل يجب ان يتوسط زمانا لحركة الانفصال لم يجب ان يكون نبات الميت زمانا قليلا بحسب الحس دليل على ان اجتماعه وقع بالاجامع على انك ان حققت لم تجد الشخص وقد فارق الحياة في أن من الآتات على ما كان عليه حال الحياة *

(السادس) النفس لا تحدث الا عند استمداد المادة لها وذلك الاستعداد انما يحدث عند حدوث المزاج الصالح فاذا المزاج علة بالعرض لحدوث

النفس فيتقدم عليها بالذات فكيف تكون النفس علة لاجتماع العناصر وكيف يتأخر الشيء عما هو متقدم عليه (والجواب) ان الجامع الاول هو القوة المولدة للوالدين الى ان يحصل له استعداد ان يقبل من واهب الصور قوة حافظة لذلك الجتمع بحيث تكون مورد بدله ما يتحلل عن ذلك المركب وملتصقة به ما تورد به عليه ومشبهة به الى ان يصل الى كمال النشوء فانقطع الدور *

(واعلم) ان النفس ليست هي الحافظة القريبة لهذا الاجتماع بل الحافظ لذلك قوة من قوى النفس وهي النامية بتوسط الغاذية *

(البرهان الثاني) النبات والحيوان يتحركان من تلقاء نفسيهما الى كمالتهما في الكرم والكيف ولا محالة انهما يتحركان في امرجتهما لان الامرجة تابعة للممزجات فالمزاج متبدل عند الحركة والحرك غير متبدل فالمزاج ليس هو ذلك الحرك وايضاً فان البدن الذي يسوء مزاجه قد يعود الى المزاج الصحيح ولا بد من معيد وليس هو المزاج الصحيح الذي بطل ولا الفاسد فاذا الحرك غير المزاج وليس خارجاً عن جسم الحيوان لانه لو كان مفارقاً فهو لا يفعل الا بواسطة قوة جسمانية كما عرفت وان لم يكن مفارقاً فهو لا يفعل لمجرد جسميته العامة بل لقوة فيه وهو المطلوب وعلى انا نعلم قطعاً انه ليس اغتذاء الحيوانات ونموها بسبب جسم قاسر من الخارج *

(البرهان الثالث) لو كان الحرك هو المزاج لما حدث الاعياء لان الاعياء انما يكون من سبب حركة طارئة على الجسم على خلاف ما يقتضيه طبعه وليس يمكن ان يقال ان طبائع البسائط تقتضي حركة خلاف ما يقتضيه امتزاجها لان قبل الطبائع بعد امتزاجها يجب ان يكون من جنس فعلها حال بساطتها ولا يختلفان الا بالقوة والضعف فانه لو كان مقتضى المزاج مقابلاً لمقتضى

الطبائع لكات تلك الطبائع تقتضى امرين متقابلين وذلك ممتنع فظاهر انه لو كان محرك الحيوان هو مزاجه لما حدث الاعياء ولما تجاذب مقتضى النفس ومقتضى الطبيعة عند الرعدة *

(ولذلك قال الشيخ) فى الاشارات ان الحيوان يتحرك بشئ غير مزاجه الذى يمانه كثير احوال حركته فى جهة حركته بل فى نفس حركته فيريد بقوله حال الحركة البطوء والسرعة ويريد بقوله فى جهة حركته ممانعة النفس والطبيعة كما فى الرعدة ويريد بقوله بل فى نفس حركته ان الاعياء ربما ينتهى الى حيث لا تقوى النفس على التحريك اصلاً *

(البرهان الرابع) الكيفية الملموسة لا تدرك الا مع استحالة كيفية مزاج العضو الا لمس فالدرك لتلك الكيفية اما ان يكون هو المزاج الذى بطل وهو محال او الذى حدث وهو ايضا محال لان المزاج الصحيح لا يدرك ذاته فكيف يدرك المزاج الغريب المتجدد ذاته *

(وبالجملة) الاحساس يستدعى الانفعال والشئ لا يفعل عن نفسه فاذا لا بد فى الاجسام من شئ آخر باق عند توارد الحالتين ليحصل له الشعور بذلك التغير والمزاج غير باق *

(البرهان الخامس) ان الحيوان قد يتحرك فى مزاجه اما من الاشتداد الى الضعف او من الضعف الى الاشتداد والمتحرك غير المتحرك فيه فالتحرك فى المزاج غير المزاج وليس المتحرك هو الجسم المطلق او الجسم العنصرى فان ذلك مما يمتنع ان يتحرك فى المزاج بل هو الجسم الحيوانى فله حيوان خصوصية فى حيوانيته ليست هى مزاجه وذلك هو المطلوب *

(البرهان السادس) انك ستعلم ان النفس الانسانية ليست بجسم ولا جسمانية

ولاشئ من الامزجة كذلك فالنفس ليست بمزاج *

(و حاول بعضهم) حجة اخرى فقال ان مزاج المعضو البسيط مشابه لمزاج
جزئه فلو كان المشكل لذلك المعضو هو مزاجه لكان شكل الكل وشكل
الجزء واحدا وهذا فاسد لان المشكل عنده هو القوة المصورة وتلك
القوة المصورة سارية في محلها وجزؤها مساو لكلها في الماهية فيعود عليه
في القوة المصورة ما الزم في المزاج وكذلك ايضا يلزمه ان يكون شكل جزء
الكل مساويا لشكل كل الكل ولكن المذم ما ذكرناه هناك *

(وقال) ايضا لو كان المحرك قوة مزاجية لحركت الى جهة واحدة فان المزاج
لواحد مقتضاه امر واحد وهو يبطل بالقوة النباتية فانها واحدة وهي تفعل
افعالا كثيرة فكذلك هاهنا *

(واعلم) ان في النفس مذاهب اخر باطلة وظاهرة الفساد ولم يبق من ينصرها
حتى نحتاج الى افسادها فالاولى ان لا نستغل بها لغاية ضعفها ولكونها مذكورة
في الكتب القديمة بالاستقصاء وبالله التوفيق *

﴿ الفصل الثالث في بيان الحق في النفس وانه جوهر ﴾

والمحل الثالث في بيان الحق في النفس وانه جوهر

(اما النفس) الانسانية فستعرف لها ليست جسما ولا حالة في الجسم فهي
جوهر مقارق بذاتها واما النفوس الحيوانية والنباتية فهي قوى حالة
في الاجسام فمن لم يستبعد كون الشئ الواحد جوهر او عرضا باعتبارين
معازم ان النفس الحيوانية من حيث انها جزء من الحيوان جوهر ومن حيث
انها موجودة في شئ لا تجز منه فهي عرض وقد سبق الكلام على هذا القول *
(ومن لا يقول) بهذا القول فقد احتج بجوهرية النفس النباتية والحيوانية
بان قال ان للنبات والحيوان خصوصية جسمية في المزاج والهيئة والآن لا ليست

باجزائها وقد ثبت انه ليس السبب لذلك امزجتها ولا ما يتبع امزجتها بل شيء يتقدم امزجتها وذلك لا بد وان يكون قوة جسمانية لما ثبت ان الجهر المفارق يستحيل ان يكون مدركا للجزئيات وفاعلا للافعال الجزئية فاذا تلك القوة الجسمانية علة لوجود ذلك المجموع من حيث هو ذلك المجموع وحالة فيه فتكون تلك القوة موجودة في محل غير متقوم بذاته بل بتلك القوة فتكون تلك القوة غير موجودة في الموضوع فهو اذ أجوهر صوري *

(ولم انكر) جوهرية النفس النباتية و الحيوانية ان يتعلق بامور اربعة *
(اولها) ان الحال يمنع ان يكون سببا محله لاستحالة الدور فلا يكون جوهر *
(وثانيها) ان ساعدنا على ان الحال يمكن ان يكون مقوما محله لكن النفس ليست كذلك لانها انما تحدث بعد حدوث المزاج الصالح والمتاخر لا يكون علة للمتقدم فالنفس لا تكون علة لحصول ذلك المزاج *

(وثالثها) ان سلمنا ان النفس النباتية جوهر من حيث انها علة قريبة لقوام مادتها لكن النفس الحيوانية انما تنطبع في مادة متقومة بالنفس النباتية فالنفس الحيوانية عرض *

(ورابعها) ان الجوهر جنس لما تحته فلو كانت النفس جوهر الكان العلم بجوهريتها بديمها حاصلا من غير كسب والتالي باطل فالمقدم مثله *

(والجواب عما ذكره اولا) قد مضى في اوائل هذا الباب *

(والجواب عما ذكره ثانيا) ان الجامع لتلك الاجزاء هو قوة الوالدين ولكن ذلك الجمع يستدعي حافظا وذلك هو النفس فاندفع الدور *

(والجواب عما ذكره ثالثا) ان نقول اما ان يعنى بالنفس النباتية النفس النوعية التي تخص النبات دون الحيوان او المعنى العام الذي يم النفس النباتية والحيوانية

وهو مبدء التغذية والنمو والتوليد او يعنى بها قوة من قوى النفس التى تصدر عنها هذه الآتار فان عنى به الاول فذلك غير موجود فى الحيوان وان عنى به الثانى فالمعنى العام يقتضى اتراعاما فان الصانع العام ينسب اليه المصنوع العام فالذى ينسب الى النفس النباتية العامة النمو العام واما قبول الحس والحركة اولا لقبوله فليس ذلك ينسب اليها من حيث انها عامة وان عنى به الثالث فليس الامر على ما يظن من ان القوة النامية تفعل اولابد نانباتيا ثم نانيا القوة الحيوانية بل القوة النباتية توجد مع القوة المنمية على ان تكون المنمية تبعالها وشعبة منها وسيتضح بعد ذلك ان لكل بدن نفسا واحدة وان سائر القوى معلولة لها منشعبة منها فى الاعضاء ويقنعك هاهنا ما يعرض من قوة القوة النامية وضعفها عند ما يرد على النفس من محبة او كراهة غير بدنية وذلك اذا كان الوارد على النفس تصد يقا فيتبعه انفعال من سرور او غم فيؤثر ذلك فى القوة النامية اما الفرح النطقى فيزيد شدة ونفاذا والغم النطقى يزيد هاضمفا وعجزا حتى يفسد فعلها وينتقص المزاج وذلك يدل على ان النفس مدبرة لجميع القوى البدنية *

(واعلم) ان القوى النباتية الموجودة فى النبات مخالفة بالماهية للقوى النباتية الموجودة فى الحيوان وهى فى الموضوعين عرض لانهما فى النبات تابعة لوجود النفس النباتية وفى الحيوان تابعة لوجود النفس الحيوانية *

(والجواب عما ذكره رابعا) قال الشيخ انالم نعرف من النفس الا انها شئ صدير للبدن واما ماهية ذلك الشئ فجبهة والجوهر الذاتى لتلك الماهية لا المفهوم انه شئ ما يدبر البدن فاهو متقوم بالجوهر غير معلوم لنا وما هو غير معلوم لنا متقوم بالجوهر فزالت الشبهة *

(و لقائل ان يقول) ان علمى بنفسى غير حاصل بالكسب على مامضى فلا يخلو
 اما ان لا اعلم بنفسى الا من حيث ان له نسبة الى بدنى او اعلم حقيقتها والاول
 باطل لما قد مضى وقد ثبت ان علمى بنفسى متقدم على علمى باضافتها الى بدنى
 وايضاً فكيف يصح هذا القول ممن يقول ان علمى بنفسى هو نفس نفسى وانه
 ابدا حاضراً بالفعل والعجب ممن يقول مثل هذين القولين ثم يتغافل عن
 تناقضهما لا لموجب *

(و الجواب الصحيح) ان يقال الجوهرية ليست من الامور الذاتية
 فلذلك جاز ان تبقى مجهولة كما بيناه *

(ومما يجب) ان يعلم هاهنا ان النفس التى هي الصورة المقومة لحاملها ليست هي
 مجموع القوى التى سنذكرها فان كل واحدة منها ان كانت مقومة على الانفراد
 عرض المحال المذكور فيما مضى وان لم تكن واحدة منها مقومة امتنع ان يصير
 المجموع مقوماً على ماضى بل المتوهم اما ان تكون صورة تلزمها هذه القوى
 المذكورة واما ان تكون احدى هذه القوى هي الاصل والباقية تكون تبعاً
 على ما سنشرح الحال فيه *

﴿ الفصل الرابع في تعديد قوى النفس ﴾

(قال الشيخ) في الشفاء القوى النفسانية منقسمة بالقسمة الاولى الى اقسام
 جنسية ثلاثة *

(احدها) النفس النباتية وهى كمال اول لجسم طبيعى آلى من جهة ما تتولد
 وتنمو وتقتدى *

(وثانيها) النفس الحيوانية وهى كمال اول لجسم طبيعى آلى من جهة ما تدرك
 الجزئيات وتحرك بالارادة *

(و تألتها) النفس الانسانية وهى كمال اول لجسم طبيعى آلى من جهة ما تفعل
الا فاعيل الكائنة بالاختيار الفكرى والاستنباط بالرأى ومن جهة ما تدرك
الامور الكلية *

(وللنفس النباتية) قوى ثلاث (القوة الغاذية) وهى التى تحيل جسما آخر الى
مشاكله الجسم الذى هى فيه فتلصقه وتشبهه به بدل ما يتحلل عنه (والقوة المنمية)
وهى قوة تزيد فى الجسم الذى هى فيه بالجسم المتشبه به زيادة مناسبة له فى
اقطاره طولاً وعرضاً وعمقاً ليبلغ به كماله فى النشور (والقوة المولدة) وهى التى
تاخذ من الجسم الذى هى فيه اجزاء هى شبيهة بالقوة فتفعل فيه باستمداد
اجسام اخرى تشبه به من التخليق والترخيخ ما يصير شبيهاً به بالفعل *

(وللنفس الحيوانية) بالقسمة الاولى قوتان محركة ومدركة والمحركة على
قسمين اما محركة بانها باعثة على الحركة * واما محركة بانها فاعلة والمحركة على انها
باعثة هى القوة الشوقية وهى التى اذا ارتسمت فى التخيل الذى سنذكره بعد
صورة مطلوبة او مهروب عنها حملت القوة المحركة الاخرى التى نذكرها على
التحريك ولها شعبتان (شعبة) تسمى قوة شهوانية وهى قوة تبعث على تحريك
يقرب من الاشياء المتخيلة ضرورة او نافمة طلباً للذة (وشعبة) تسمى قوة
غضبية وهى قوة تبعث على تحريك تدفع به الشيء المتخيل ضاراً او مفيداً
طلباً للغلبة *

(واما القوة المحركة) على انها فاعلة فهى قوة تبعث فى الاعصاب والمضلات
من شأنها ان تشنج المضلات فتجذب الاوتار والرباطات المتصلة بالاعضاء
الى ثوجها المبدء وترخيها او تمدها طولاً فتصير الاوتار والرباطات الى
خلاف جهة المبدء *

(واما

(واما القوة المدركة) فتنقسم الى قوة تدرك من خارج والى قوة تدرك من داخل والمدركة من خارج هى الحواس الخمس او الثماني *

(فمنها البصر) وهو قوة مرتبة فى العصبه المجوفة تدرك صورة ما ينطبع فى الرطوبة الجليدية من اشباح الاجسام ذوات اللون المتأدية فى الاجسام الشفافة بالفعل الى سطوح الاجسام الصقيلة *

(ومنها السمع) وهو قوة مرتبة فى العصب المتفرق فى سطح الصماخ تدرك صورة ما يتأدى اليه من موج الهواء المنضغط بين قارع ومقروع مقاوم له انضغاطا بعنف يحدث منه موج فاعل للصوت فيتأدى توجهه الى الهواء المحصور الراكد فى تجويف الصماخ وتحركه بشكل حركته وتماس امواج تلك الحركة تلك العصبه *

(ومنها الشم) وهو قوة مرتبة فى زائد فى مقدم الدماغ الشبهيتين بحلمتى الشدى تدرك ما يؤدى اليه الهواء المستنشق من الرائحة الموجودة فى البخار المخاط له او الرائحة المنطبعة فيه بالاستحالة من جرم ذى رائحة *

(ومنها الذوق) وهو قوة مرتبة فى العصبه المقروشة على جرم اللسان تدرك الطعوم المتحللة من الاجرام المماسه المخاطلة للرطوبة العذبة التى فيها مخاطلة محيلة *

(ومنها اللمس) وهو قوة مرتبة فى اعصاب جلد البدن كله ولحمه تدرك ما تماسه وتؤثر فيه بالمضادة المحيلة للمزاج او المحيلة لهيئة التركيب *

(ويشبه ان تكون) هذه القوة عند قوم لانوعا آخر بل جنس القوى اربعة اوفوقها منبعثة معا فى الجلد كله واحدها حكمة فى التضاد الذى بين الحار والبارد والثانية حكمة فى التضاد الذى بين الرطب واليابس والثالثة حكمة

في التضاد الذي بين الصلب واللين والرابعة حاکمة في التضاد الذي بين الخشن والاملس الا ان اجتماعها في آلة واحدة يوم توحيدها بالذات (الى هاهنا) عبارة الشيخ* وانا اكتب تفصيل مذهبه في القوى الباطنة بعبارة نفسى حتى تكون اخصر والى الافهام اقرب (قالوا) القوة المدركة اما ان تكون مدركة للجزئيات اولالكليات والمدركة للجزئيات اما ان تكون من الحواس الظاهرة وقد عرفتها واما ان تكون من الحواس الباطنة ثم ان الحس الباطن اما ان يكون مدركا فقط او مدركا ومتصرفا فان كان مدركا فقط فاما ان يكون مدركا للصور الجزئية او للمعاني الجزئية واعنى بالصور الجزئية مثل الخيال الحاصل عن زيد وعمر وواعنى بالمعاني الجزئية مثل ادراك ان هذا الشخص صديق وذلك الآخر عدو فالمدرك للصور الجزئية يسمى حسا مشتركا وهو الذى يجتمع فيه صور المحسوسات الظاهرة كلها والمدرك للمعاني الجزئية يسمى وهما ثم لكل واحدة من هاتين القوتين خزانة مخزنة الحس المشترك هى الخيال وخزانة الوهم هى الحافظة فهذه قوى اربع (الاولى) الحس المشترك (والثانية) خزانتها وهى الخيال (والثالثة) الوهم (والرابعة) خزانتها « وهى الحافظة *

(واما القوة المتصرفه) فهى التى من شأنها ان تصرف في المدركات المخزونة في الخزانتين بالتركيب والتحليل فتركب صورة انسان بصورة طير و جبل من زمرد وبجر من زيبق وهذه القوة ان استعملتها القوة الوهمية الحيوانية تسمى متخيلة وان استعملتها القوة الناطقة تسمى مفكرة وزعموا ان الحس المشترك والخيال مسيّما البطن المقدم من الدماغ واما المتخيلة المتصرفه فمستكنها البطن الاوسط من الدماغ واما الوهمية فمستكنها ايضا نهاية البطن

الاولى من الدماغ واما الحافظة فسكنها البطن الاخير من الدماغ *
 (ثم منهم) من يجعل النفس الحيوانية عبارة عن مجموع هذه القوى ومنهم
 من يجعل النفس هي القوة الوهمية ويجعل سائر القوى تبعاً لها فهذا خلاصة
 كلامهم في تفصيل القوى الحيوانية وقد ضاعت في هذا التقسيم القوة الحيوانية
 التي يذكرونها في الطب *

(واما تفصيل) قوى النفس الناطقة فسنذكرها في موضع آخر ونريد الآن
 ان نذكر ادلتهم على اثبات هذه القوى وتأمل في صحتها وفسادها ولكن بعد ان
 نبين ان افعال النفس من كم وجه تختلف *

﴿ الفصل الخامس في تعدد وجوه اختلاف افعال النفس ﴾

(زعموا) ان ذلك من اربعة اوجه (الاول) بالوجود والعدم مثل التحريك
 والتسكين والشك واليقين (والثاني) بالشدة والضعف كالظن واليقين
 (والثالث) بالبطء والسرعة كالحدس والتفكير (والرابع) باختلاف الانواع
 اما مع اتحاد الجنس القريب كابصار السواد والبياض وادراك الحلو والمر
 او مع اختلاف الجنس اما القريب كادراك الالوان والاصوات واما القريب
 والبعيد كالادراك والتحريك *

(واذا عرفت ذلك فنقول) اما القسم الاول فلا يستدعي قوتين لان وجود
 الفعل لوجود القوة وعدمه لعدمها او عدم شرط من شرطها والثاني
 لا يستدعي قوتين والالزم ان تكون مراتب القوى بحسب مراتب الزيادة
 والنقصان الغير المتناهية ولزم تاليها في آتات متتالية وكل ذلك محال بل
 السبب فيه اختلاف قوة القوة وضعفها واختلال الآلة وحدتها وهكذا
 القول في السرعة والبطء (واما القسم الرابع) فزعموا ان الامور المتخالفة

بأن الجنس قريبا كان أو بعيدا لا تستقل بها قوة واحدة فالقوة الواحدة لا تكون
 «وافية بالادراك والتحرريك بل لا تكون وافية بالادراك الباطن والادراك
 الظاهر بل لا تكون وافية بادراك الألوان والطعوم والروائح بل لا بد
 لكل جنس من قوة على حدة هذا هو اختيار الشيخ *

(ثم انه سأل نفسه) فقال لقائل ان يقول لم لا يجوز ان تكون النفس هي التي
 تفعل كل هذه الافعال وان سلمنا ان النفس الانسانية مغايرة للقوة الحيوانية
 لكن لم لا يجوز ان تكون القوة الحيوانية واحدة وتكون المدركة الحركة
 واحدة وان سلمنا تغايرهما ولكن لم لا يجوز ان تكون الحركة قوة واحدة
 والشهوة والغضب قوة واحدة فان صادفت اللذة انقلعت على نحوها والاذى
 انقلعت على نحو آخر. وكذلك يكون المدرك للمحسوسات الظاهرة والباطنة
 واحدا وان سلمنا تغايرهما لكن الحس الظاهر قوة واحدة تفعل في الآلات
 المختلفة افعالا مختلفة وايضا فلم لا يجوز ان تكون القوة النباتية هي الحيوانية
 ولئن سلمنا تغايرهما فلم لا يجوز ان تكون الغاذية والنامية والمولدة واحدة
 فهي تورد على الشخص في ابتداء تكونه اكثر مما يتحلى عنه الى ان ينتهي الى
 النهاية في قبول الزيادة وهو النماء واذا عجزت عن ذلك وحركت الغذاء الى
 اعضاء ذلك المتحرك لتغذوها به ويفضل منه فضل غير محتاج اليه في التغذي
 وهو غير منصرف الى النمو فتصرف الى فعل آخر محتاج اليه وهو التوليد
 ثم لا تزال تورد بدل ما يتحلى الى ان تعجز فيحل الاجل *

(واعلم) ان للشيخ في ابطال هذه الاسئلة دليلا عاما يعم جميع القوى ودليلا
 خاصا على كل واحدة منها فلنذكر اولا الدليل العام *

(أما الحجة العامة) فهي ان القوى بسائط والبسيط لا يصدر عنه بالذات

الأفعل واحد فإذا القوة الواحدة لا يجوز أن تكون مبدأ لاكثر من فعل واحد بالقصد الأول نعم يجوز ذلك بالقصد الثاني مثل أن الابصار أمة هو قوة على ادراك اللون ثم ذلك اللون قد يكون سواد او قد يكون بياضا والقوة الخيالية هي التي تستثبت الامور المجردة عن المادة تجريد غير تام ثم يعرض أن تكون تلك لونا او طعما والقوة العاقلة هي التي تدرك الامور البريئة عن المادة وعلاقتها ثم تارة تكون تلك شكلا ونارة تكون عددا *

(ولقائل ان يقول) هذه الحجة مبنية على انه لا يصدر عن الواحد اكثر من الواحد ونحن قد استأصلنا هذه القاعدة وايضا فلنسلم ذلك ولنتكلم على هذه الحجة من اربعة اوجه *

(الاول) وهو ان الدليل الذي دل على ان الواحد بالجنس لا يصدر عنه الا واحد بالجنس والواحد بالنوع لا يصدر عنه الا واحد بالنوع كذلك بعينه دل على ان الواحد بالشخص لا يصدر عنه الا واحد بالشخص فيلزم ان تكون القوة الباصرة التي ادركناها سوادا غير القوة التي ادركناها سوادا آخر وان كنتم لا تلتزمون ذلك بل جوزتم ان يصدر عن الواحد الشخصي اكثر من معلول واحد شخصي فقد خالفتم مقتضى الدليل الذي دل على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وحينئذ تبطل حججتكم *

(الثاني) هو ان الحس المشترك مدرك لكل المحسوسات الظاهرة فان كانت هذه الادراكات مختلفة فقد صدرت عن القوة الواحدة وهي الحس المشترك هذه الادراكات المختلفة وقد بطل اصل الحجة وان كانت غير مختلفة فلم لا يجوز ان يكون صدورها عن قوة واحدة *

(الثالث) ان القوة الباصرة لا يقتصر ادراكها على نوع واحد فانها تدرك

السواد والبياض وما يتوسطهما فاذا جاز ان تكون القوة الواحدة وافية بادراك النوعين المندرجين تحت جنس واحد قريب فلم لا يجوز ان تكون وافية بادراك المختلقات المندرجة تحت جنس واحد بعيد وايضاً فالقوة الباصرة الواحدة تدرك الشكل والعظم وان كان ادراكها لهما يتوقف على ادراكها اللون اولا لكن ذلك لا يقدح في ادراكها لهما فاذا القوة الواحدة وافية بادراك امور مختلفة في الجنس وايضاً التخيل يكون مدركاً لأمور مختلفة بالجنس بل العقل مدرك لجميع الامور السكلية فبطل ما ذكره *

(فان قالوا) ابصار السواد والبياض الاختلاف فيه انما حصل في المدرك لافي الادراك واما السماع والابصار فانما حصل الاختلاف في الادراك فلو كانت القوة الواحدة قوية على الادراكين لكان يصدر عنها افعالان مختلفان * (فنقول) ادراك الشيء عندكم عبارة عن حصول صورة مساوية لماهية المدرك في المدرك ولما كانت المدركات مختلفة بالنوع كانت الادراكات المساوية لها في النوع مختلفة فاذا نسبتوها الى القوة الواحدة فقد ابطتم قولكم ان القوة الواحدة لا يصدر عنها اكثر من الواحد *

(الرابع) انه لا خلاف بين الحكماء في ان قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد غير صحيح على الاطلاق بل بشرط ان لا يكون فعل الفاعل موقوفاً على آلة او شرط فانه ان توقف الفاعلية على شرط فيجوز ان يصدر عن الشيء الواحد بحسب انضمام شروط كثيرة اليه افعال كثيرة الا ترى ان الطبيعة قوة بسيطة وهي عندكم مقتضية للحركة بشرط كون الجسم خارجاً عن حيزه الطبيعي والاستقرار والثبات عند كون الجسم في حيزه الطبيعي والعقل الفعال الذي هو مدر ما تحت صكرة القمر جوهر بسيط مع انه هو مبدء لجميع الحوادث.

الحوادث التي تحدث في عالمنا وذلك لاجل اختلاف الشرائط والمعدات *
 (و اذا ثبت ذلك فنقول) لم لا يجوز ان تكون القوة السامعة والباصرة
 والشامة والذائقة واللامسة قوة واحدة الا انه تختلف افعالها بحسب اختلاف
 الآلات واذابق هذا الاحتمال فقد سقطت هذه الحجة *

(واما الادلة الخاصة) فثلاثة (الاول) احتجوا على ان القوة المدركة للجزئيات
 غير النفس الناطقة بان قالوا النفس الناطقة جوهر مجرد عن المادة وعلائقها
 وما كان مجردا عن المادة وعلائقها استحال منه ادراك الجزئيات فاذا المدرك
 للجزئيات فينا قوة اخرى غير النفس *

(واعلم) ان الكلام في هذه المسئلة طويل وسيأتى على الاستقصاء فيما بعد ولكننا
 نذكر هاهنا نكتة نستاصل بها تلك القاعدة ونحيل الاستقصاء على ماسيأتي *
 (فنقول) لنا مقدمة صادقة يقينية لا يشك فيها عاقل وهي ان الحاكم على الشيئين
 يجب ان يكون مدركا لذينك الشيئين وذلك لان الحكم على الشيئين عبارة
 عن التصديق بشيئ امر لهما او سلبه عنهما والتصديق لا يتم الا بتصور الطرفين
 فاذا حكمنا بشيئ على شيئين فلا بد وان يكون ذلك الحاكم متصورا لذينك
 الشيئين اللذين حكم عليهما ولذلك الشيء الذي حكم به عليهما حتى يمكنه
 ذلك الحكم *

(واذا عرفت هذه المقدمة فنقول) انا اذا ادركنا شخصا من اشخاص الناس
 علمنا انه جزئي للانسان الكلي وانه ليس بجزئي للفرس الكلي والحاكم على الانسان
 الجزئي بكونه جزئيا للانسان الكلي وغير جزئي للفرس الكلي لا بد وان يكون
 هو بعينه مدركا للانسان الجزئي والانسان الكلي والفرس الكلي فاذا المدرك
 للجزئيات بعينه هو المدرك للكليات فهذه نكتة قاطعة لا يرتاب فيها من له قليل

فهم ولا ادرى كيف غفل عنها السابقون مع هذا قههم واما الاستقصاء من الجانبين في هذه المسئلة فسيأتى *

(الثانى) قالوا وجدنا عضو اسليما فى الافعال الطبيعية مختلا فى الافعال الحسية وبالعكس فعدم الاحساس اما لعدم القوة الحساسة او لان العضو لا ينفع عن القوة فان كان الاول فقد حصل المقصود لان القوة الطبيعية لما وجدت مع عدم القوة الحساسة كانت احدى القوتين مخالفة للاخرى واما الثانى فباطل لان تلك الاجسام قابلة للحر والبرد ومتأثرة عن الطعوم والروائح فلو كانت القوة الالامسة والذاقة والشامة حاصلة هناك لكانت القوة حاضرة مع المدرك فكان يجب حصول الادراك *

(ولقائل ان يقول) ليس يلزم من حصول القوة المدركة وحصول المدرك فى شىء واحد حصول الادراك اذ من الجائز ان يكون الادراك موقوفا على شرط فائت الا ترى ان العضو الالامس حصلت فيه القوة الالامسة مع الكيفية الملموسة مع ان تلك القوة غير مدركة لتلك الكيفية وكذلك القوة الباصرة موجودة فى الروح الباصر الذى وجد فيه لون ما وهيئة ما ثم ان القوة الباصرة لا تبصر شكل محلها ولا لونها وهيئتها فعلمنا انه لا يلزم من اجتماع المدرك والمدرك كيف كان حصول الادراك فاذا لا يلزم من عدم صدور الفعل المخصوص بعضو عن عضو آخر اختلاف القوتين الحاليتين فى العضوين *

(الثالث) قالوا كانت القوة الحساسة والمتحركة بالارادة هي القوة النباتية لكان النبات متحركا بالارادة لان جسمه ممكن ان يتحرك والقوة المحركة بالارادة موجودة فكان يجب ان تكون حركته حركة بالارادة ولم يكن كذلك فثبت ان القوة النباتية التي فينا متأثرة للقوة الحيوانية التي فينا *

(ولقائل ان يقول) اليس من مذهبكم ان القوة الغذائية القائمة بمعضو مخالفة بالنوع والمماهية للقوة الغذائية القائمة بمعضو آخر فاذا كان كذلك فمن الواجب ان تكون الغذائية التي للانسان مخالفة بالنوع للغذية التي في النبات وان كان عدم وجوبه محتملاً ايضاً *

(واذا ثبت ذلك فنقول) لا يلزم من قولنا ان الغذائية التي في الشجر غير قوية على الحركة الارادية ان تكون الغذائية التي في الحيوان غير قوية على ذلك اذ ليس يلزم من عدم قوة الشيء على شيء عدم قوة ما يخالفه على ذلك الشيء فبطلت هذه الحجة *

(واما سائر الوجوه) التي يذكر ونها في الفرق بين الحس المشترك والخيال وسائر القوى فسيأتى تفصيلها فيما بعد (والذي نختاره) ان المدرك بجميع الادراكات لجميع المدركات هو النفس وان المحرك بالارادة هو النفس الا ان تلك الادراكات المختلفة متوقفة على آلات مختلفة وشرائط متفاوتة فتي فقدت آلة او شرط فقد ذلك الادراك وذلك الفعل لا لاجل ان ذلك المدرك الفاعل كان حالاً في ذلك المعضو بل لان ذلك المعضو كان آلة او شرطاً فلما اختل حصل الاختلال في الفعل بلى الافعال النباتية اعني التغذية والنمو وما اشبههما غير صادرة عن النفس بل عن قوى توجد عن النفس في تلك الاعضاء والدليل على ذلك ان التغذية والنمو لو كانا فعلين من افعال النفس لكانت النفس شاعرة بما يصدر عنهما من الاحالة والمضم و كان يجب ان تكون النفس عالمة بجميع مراتب الاستحالات للغذاء وجميع الاعضاء على التفصيل علماً بديها ولما لم يكن كذلك علمنا ان الفاعل لهذه الافعال قوى عديدة الشعور بهذه الآثار *

(فان قيل) لم لا يجوز ان يقال النفس لها شعور بهذه الامور الـ لها شعور بذلك الشعور او ذلك الشعور مما لا يبقى ولا يستمر لا بـ تغيرات هذه الا فاعيل سبب لنسيان النفس لها كما ان الانسـ كلمات كثيرة متواليـة سريعة الموالاة فانه ينساها ولا يبقى شيء مـ فكذلك ما هنا *

(فالجواب) انه لو جاز ان يقال انا عالمون بجميع مراتب التغيرا للغذاء وجميع الاعضاء التي يستحيل اليها الغذاء مع انا لا نجد ذلـ من انفسنا لجاز ان يقال بان العايمي عالم بجميع الدقائق والحقائق وان من نفسه ذلك بل جاز ان يقال مثله في البهائم بل في الجمادات *

(فان قيل) الدليل على ان الفاعل لهذه الافاعيل النفس الانسانية ا اذا اشتدت حاجته الى الجذب والهضم بسبب من الاسباب كما يكون ليلة بحر انه فانه تصير نفسه مقصرة عن سائر الامور الادراكية الـ الارادية وما ذلك الا لاشتغال النفس بهذه الافعال واستغراقها في انقطعت عن سائر الافاعيل *

(فالجواب) انه لم لا يجوز ان يكون شعور النفس بتلك التغيرات هو المانع من سائر الافعال وايضاً فمن الجائز ان تكون النفس هي الـ المواد لكن بواسطة القوى النباتية وحينئذ يندفع ما قاله هذا ما نقوله في هذه القوى *

الباب الثاني في القوى النباتية واحكامها * وفيه اثنان وعشرون
الفصل الاول في اقسام القوى النباتية على وجه كلي
(القوى النباتية) اما ان تكون مخدومة واما ان تكون خادمة اـ

الفصل الاول في اقسام القوى النباتية على وجه كلي

فأما ان يكون تصرفها في الغذاء لاجل الشخص او لاجل النوع اما التي تكون لاجل الشخص فاما ان تكون لاجل بقاء الشخص واما ان تكون لاجل تحصيل كمال ذاته اما التي تكون لبقاء الشخص فهي الغذائية وهي التي تحيل الغذاء الى مشا بهة المغذى لتورده بدل ما يتحلل واما التي تكون لتحصيل كمال الشخص فهي النامية وهي التي تزيد في اقطار الجسم على تناسب الطبيعي ليبلغ الى تمام النشو والغذية تخدم النامية وتورد الغذاء امامساويا لما تحلل او انقص او ازيد والنمو لا يكون الا اذا كان الوارد ازيد عن المتحلل لكن ليس كلما كان كذلك كان نموا فان السمن بعد سن الوقوف ليس بنمو والمزال في سن النمو ليس بذبول بل النمو هو الزيادة التي تكون على تناسب طبيعي ليبلغ تمام النشو وانما يتم فعل الغذائية بامور ثلاثة *

(الاول) تحصيل الخلط الذي هو بالقوة القرينية من الفعل شبيه بالعضو وقد يخل به كما في علة عدم الغذاء *

(والثاني) تصيير ذلك جزءا للعضو وقد يخل به كما في الاستسقاء اللحمي *

(والثالث) تشبيهه به في قوامه و ماهيته و لونه وقد يخل به كما في البرص والبهق (واعلم) ان غاذية كل عضو مخالفة بالماهية لغاذية العضو الآخر اذ لو اتحدت طبائعا لاتحدت افعالها *

(و اما اللتان) لبقاء النوع فالاولاهما المولدة وهي التي تفصل جزءا من فضل الهضم الاخير للمغذى وتودعه قوة من شبهها (ونائبها) المصورة وهي التي تفيد المنى بعد استحالة الصورة والقوى والاعراض باذن الله تعالى شانه

(واما الخادمة) فهي تخدم الغاذية وهي اربع الجاذبة والماسكة والماضمة والدافعة (فهذا ما قيل) في هذه القوى وها هنا امور لا بد من البحث عنها ونحن

نذكرها في فصول *

﴿ الفصل الثاني في آليات القوة الجاذبة ﴾

(الفصل الثاني في آليات القوة الجاذبة)

(ولنبين) أولا ثبوتها في المعدة والرحم ثم في جملة الأعضاء (فنقول) الدليل على وجود هذه القوة في المعدة لوجهين *

(الاول) انا نشاهد حركة الغذاء من الفم الى المعدة والحركات اما ارادية واما طبيعية واما قسرية ولا شك ان الغذاء ليس له ارادة ان يتحرك الى المعدة فتلك الحركة ليست ارادية وليست ايضا طبيعية مثل ان يقال الغذاء جرم ثقيل فيتحرك لثقله الى اسفل المعدة فان الانسان لو انقلب حتى تدلى رأسه الى اسفل ورجلاه الى فوق منتصبا امكنه ان يزدرد الطعام اذ ردا تاما فبقى ان تلك الحركة قسرية ولا بد من قاسر وهو امدفع من فوق كما يقال الحيوان يدفع الطعام باختياره الى المعدة واما جذب من تحت وهو ان يقال المعدة تجذبها بقوة جاذبة فيها والاول باطل من وجهين (الاول) انا نجد المري والمعدة في وقت الحاجة الشديدة تجذبان الطعام من الفم والحيوان يمضغ من غير ارادته (والثاني) انا نجد المري والمعدة عند تناول الاغذية اللذيذة تجذبانها بسرعة حتى ان السكبد ايضا يجذبها من المعدة للذاتها وقر بهامن طبيعتها وبين ذلك انه متى تغذى الانسان غذاء ما تناول بعده غذاء حلوا واستعمل البقي وجد ما يخرج بالقي من الشيء الحلوي آخر شيء تقيأه وذلك لجذب المعدة له الى قعرها ومتى تناول الانسان غذاء اود واء كرها وجد المري والمعدة ترو مان التقلص ولا تزدردانه الا بعسر واذا بطل هذا القسم عين ان يكون انجذاب الطعام من الفم الى المعدة لقوتها الجاذبة *

(الوجه الثاني) انا ترى المري يقصر والمعدة تصعد الى فوق لتشوقها

الى

(٣١)

الى انجذاب الطعام ولذلك قد نجد المدة في بعض الحيوان القصير المبرى في وقت تناول الغذاء تصمد حتى تلاقى الفم اذا كان فيه واسعا كالتمساح فذلك يدل على ما قلناه *

(ولنين ذلك ايضا في الرحم) فنقول ان قوما من الفلاسفة سمو الرحم حيوانا مشتاقا الى المني وذلك لشدة جذبته له ويدل عليه ان الرحم اذا كان قد انقطع عنه الطمث قريبا وكان خاليا عن الفضول المانعة له عن فعله اشتد شوقه الى المني حتى ان الانسان يحس في وقت الجماع كان الرحم يجذب احليله الى داخله كما تجذب المحجمة الدم *

(ولنين ذلك ايضا في سائر الاعضاء) فنقول الدم اذا كان في الكبد كان مخلوطا بالفضلات الثلاث اعني الصفراء والسوداء والمائية ثم ان كل واحد من تلك الاخلاط الاربعة يتميز عن الآخر وينصب الى عضو معين ولولا ان في كل واحد من تلك الاعضاء قوة جاذبة لذلك النوع من الرطوبة لاستحال ان يتميز تلك الرطوبات بعضها عن البعض بنفسها ولا استحال ان يختص كل عضو برطوبة معينة اختصاصا دائما واكثرها وهذا قاطع في ابات القوة الجاذبة بجملة الاعضاء *

(الفصل الثالث في القوة الماسكة)

(ولنين) وجودها اولاً في الرحم والمعدة وثانياً في سائر الاعضاء *

(اما المعدة فاعلم) ان فعل الماسكة في المعدة هو ان تحتوى المعدة على الغذاء احتواء تاما تماسه من جميع الجوانب حتى لا يكون بينها وبينه فضاء وليس ذلك من جهة شدة امتلاء المعدة فان الغذاء ان كان قليلا وكانت القوة الماسكة قوية ولا تته المعدة والتوت عليه جاد هضمه ومتى كانت الماسكة ضئيفة فأنها

لا تنرم الغذاء فيحدث في البطن قراقر و نفخ و بطوء الاستمرار وعلى هذا المثال الرحم يحتوى على الزرع *

(والدليل) على وجود هذه القوة في المعدة اننا نجد عيانا انا اذا اعطينا حيوانا غذاء رطبا مثل الاشربة والاجسام الرقيقة ثم شرخنا في ذلك الوقت بطنه وجدنا المعدة محتوية عليه لازمة له من كل جانب ووجدنا البواب منطبقة حتى لا يمكن ان يسيل من ذلك الغذاء الرطب شيء بوجه من الوجوه وان فعلنا هذا التشریح بعد تفهؤ الغذاء عن المعدة وجدنا الامعاء قابضة على ما فهم من الاثقال ولوان الحيوان تناول عظاما عظمت من سمة البواب فانه يندفع فلما رأينا الرقيق الذي من شأنه النزول غير نازل والكثيف الذي ليس من شأنه النزول نازل اعلمنا ان هناك قوة تمسك شيئا دون شيء *

(واما اثباتها في الرحم) فمن وجهين (الاول) المشاهدة وهو اننا اذا انخذب اليه المنى منضما انضما ما شديدا من جميع الجوانب منطبق الفم بحيث لا يمكن ان يدخل فيه طرف الميل ولوانك شققت بطن الحيوان الحامل من اسفل السرة الى نحو الفرج وكشفت عن الرحم برفق فالك تجد الرحم كما ذكرنا (الثاني) ان جرم المنى طبيعته تقتضى الحركة الى اسفل فلولا ان في جوهر الرحم قوة ماسكة تمسكه لما توقف وبهذا الطريق اثبتنا هذه القوة في سائر الاعضاء *

(الفصل الرابع في القوة الهاضمة)

﴿ الفصل الرابع في القوة الهاضمة ﴾

(قال الشيخ) الهاضمة هي التي تحيل ما جذبته الجاذبة وامسكته الماسكة الى توام متهيئ لتعمل المغيرة فيه الى مزاج صالح للاستحالة الى الغذائية بالفعل (اقول) هذا الكلام نص في ان القوة الهاضمة غير القوة الغاذية ولانه جعل

الغاذية مخدومة للقوى الاربع التي احداها الهاضمة فلا بد من تغايرهما فلتكلم في الفرق بينهما *

(فنقول) ان الهاضمة يبتدى فعلها عند انتهاء فعل الجاذبة وابتداء فعل الماسكة فاذا جذبت جاذبة عضو شيئا من الدم وامسكته ماسكة ذلك العضو وللدم صورة نوعية فاذا صار شبيها بالعضو فقد بطلت عنه تلك الصورة وحدثت له صورة اخرى فيكون ذلك كونا للصورة العضوية وفساد للصورة الدموية وهذا الكون والفساد انما يحصلان بان يحصل هناك من الطبخ مالا جله ياخذ استعداد المادة للصورة الدموية في النقصان واستعدادها للصورة العضوية في الاستعداد ثم لا يزال الاول يتقص والثاني يشتد الى ان تنتهى المادة الى حيث تبطل عنها الصورة الاولى وهى الدموية وتحدث الاخرى وهى العضوية وحينئذ تعرض هاهنا حالتان احدا هما سابقة على الاخرى فالسابقة هي تزيد استعداد قبول الصورة العضوية واللاحقة حصول الصورة العضوية فالحالة الاولى هي فعل القوة الهاضمة والثانية هي فعل القوة الغاذية فهذا غاية ما يمكن ان يقال في الفرق بين هاضمة كل عضو وبين غاذيته *

(ولقائل ان يقول) الكلام عليه من وجهين (الاول) ان القوة الهاضمة محركة للغذاء في الكيف الى الصورة المشابهة لصورة العضو وكل ما حرك شيئا الى شىء فهو الموصل اليه فاذاً القوة الهاضمة هي الموصلة للغذاء الى الصورة العضوية فاذاً الفاعل للفعالين قوة واحدة اما الصغرى فظاهرة لانه لا معنى للهضم الا التحريك عن الصورة الغذائية الى الصورة العضوية واما الكبرى فظاهرة ايضا لان ما حرك شيئا الى شىء كان المتوجه اليه غاية للمحرك واما المعنى بكونه غاية ان المقصود الاصلى فهو فعل ذلك الشىء *

(والشيخ قد اعترف) بذلك في الفصل الثامن من المقالة الرابعة من القرن الاول من طبيعيات الشفاء عند شروعه في الاحتجاج على ان بين كل حركتين سكونا فقال محال ان يكون الواصل الى حد ما واصل بلا علة موجودة موصلة ومحال ان تكون هذه العلة غير التي ازلت عن المستقر الاول * هذا كلامه (وهذا يقتضى) ان يكون الواصل الى الصورة العضوية واصل للعلة وان يكون تلك العلة هي التي ازلته عن المستقر الاول ولما كان المزيل للدم عن الصورة الدموية هو الهاضمة وجب ان يكون الموصل له الى الصورة العضوية هو تلك القوة فاذا القوة الهاضمة (١) هي الغازية لا غير *

(الوجه الثانى) ان هاضمة كل عضو لا شك انها بطبخها ونضجها تقيد المادة زيادة استعداد لقبول الصورة العضوية ولذلك الاستعداد مراتب في القوة والضعف وليس بعض تلك الدرجات بان ينسب الى القوة الهاضمة اولى من البعض بل يجب ان ينسب اليها جميع مراتب ذلك الاستعداد ومتى كمل الاستعداد وبلغ الغاية فاضت تلك الصورة عن واهب الصور واذانمت هذه الافعال فقد تمت التغذية فاذا لا فرق بين الهاضمة والغازية *

(وهذا الذى قلناه) قد شهد بصحته كلام جالينوس و اكثر المتأخرين اما جالينوس فلانه لم يذكر من القوة الغازية في شئ من كتبه الا هذه الاربعة قال في (رابعة المنافع) ان للمعدة قوة تجذب بها ما يلائمها ولها قوة اخرى بها تمسك ما يصل اليها وقوة اخرى بها تدفع عنها الفضول وقوة هي اقدم هذه القوى كلها اعنى المغيرة التي بسببها احتاجت المعدة الى تلك الثلاث *

(وقال المسيحي) في كتاب القوى والافعال والارواح من (كتاب المائة) القوى الطبيعية ثلاث غازية ومرتبة ومولدة والغازية اربع الجاذبة والماسكة والهاضمة

(١) في نسخة هو القوة الهاضمة وهي الغازية لا غير ١٢ وهي

وهي التي تغير الغذاء وتجعله شبيها بالمعصو المغتذى و الزاينة الدافعة فهذا ما نقوله في هذا المعنى *

﴿ الفصل الخامس في فعل الهاضمة في الفضلة ﴾

(اعلم) ان الغذاء مركب من جوهرين احدهما صالح لان يشبه بالمغتذى والثاني غير صالح لذلك وللهاضمة فعل في كل واحد منهما اما فعلها في الاول فمما سبق واما فعلها في الثاني فتلك الاجزاء لها ثلاثة احوال اما ان تكون غليظة او رقيقة او لزجة وفعل الهاضمة في الاول التريق وفي الثاني التغليظ وفي الثالث التقطيع *

(فان قيل) الشيء كلما كان ارق كان اندفاعه اسهل فلما ذاجمتهم التغليظ احد هذه الامور المسهلة للدفع *

(قلنا) لان الرقيق قد يشربه جرم المعدة لرقته فبقى تلك الاجزاء المتشربة فيه ولا تندفع واما اذا غلظت لم تشربها المعدة فلا جرم تندفع بالكلية *

﴿ الفصل السادس في القوة الدافعة ﴾

(يدل على ثبوتها) امران (الاول) انك ترى المعدة عند القيء كأنها تنزع من موضعها الى فوق حتى تتحرك معها عامة الاحشاء وترى عند التبرز اذا كان البراز معتقلا او كان في الامعاء فضل لذاع كأن الامعاء تنزع من موضعها لدفع ما فيها الى اسفل وترى عامة الاحشاء تتحرك الى اسفل لحركة عضل البطن ومعوثة الامعاء على دفع ما فيها حتى انه ربما انخلع المعاء المستقيم عن موضعه لقوة الحركة الدافعة بمنزلة ما يعرض في الزحير *

(الثاني) ان الدم يرد على الاعضاء مخلوطا بالاخلاط الثلاثة فياخذ كل عضو ما يلائمه فلو لم يدفع ما ينافيه لبقى المتنافي عنده ولم ينخل شيء من الاعضاء قط

عن الاخلاط الفاسدة ولما بطل ذلك فثبت وجود القوة المدافعة *

﴿ الفصل السابع في بيان مغايرة هذه القوى ﴾

(واذا قد ثبت) ان في الاعضاء قوة جاذبة وما سكتة وهاضمة ودافعة (فلقائل ان يقول) لم لا يجوز ان تكون هذه القوى قوة واحدة بالذات واربعة بالاعتبار فتكون تلك القوة جاذبة عند ازدراد الطعام وبها سكتة له بعد الازدراد ومغايرة له عند الامساك ودافعة للفضل المستغنى عنه عند الفراغ والحاجة المشهورة ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد قد بطلت فملى ماذا تقولون *

(فتقول) الذي يمكن ان يقال فيه ان انا نرى العضو ضعيفا في احد هذه الافعال قويا في الباقي ولولا تغاير هذه القوى لاستحال ذلك *

﴿ الفصل الثامن في آلات هذه القوى ﴾

(زعموا ان القوى) الجاذبة آلتها في الجذب الليف المطاوع والمساكتة آلتها في الامساك الليف المؤرب والدافعة آلتها في الدفع الليف المستعرض (وهذا الكلام) على اطلاقه يعجزني لوجوه خمسة *

(اما اولا) فلانهم ما اقاموا في كتبهم الطبيعية والطبية برهاناً على توقف صدور هذه الافعال عن هذه القوى على هذه الليفات *

(واما ثانيا) فلان لحم السكبد فيه قوة جاذبة وما سكتة ودافعة وليس فيها ليف اصلا (فان قيل) الاصناف الثلاثة من الليف حاصلة في الاوردة فاذا جذب الور يد الغذاء بليفه المطاوع ترشح منه على جوهر لحم السكبد (فتقول) ذلك الدم اما ان ترشح من الور يد على لحم السكبد مع كون ذلك اللحم جاذبا لذلك الدم ولا مع كونه جاذبا فان كان مع كونه جاذباله فالجذب لا يتوقف على الليف وان كان لا مع جذب منه لم تكن في العضو قوة جاذبة

هذا خلف *

(واما ثالثا) فالرطوبة الجليدية مع القطع بأنه ليس فيها شئ من الليف تجذب الغذاء وتمسكه وتهضمه *

(واما رابعا) فكل واحد من شظايا الليف غير مركب من الليف والانسلاسلت الليفات الى غير النهاية مع ان فيها هذه القوى *

(واما خامسا) فالليف المستعرض ليس فيه ليف مطاؤل مع انه يجذب والليف المطاؤل ليس فيه ليف مستعرض مع انه يدفع الفضل فثبت انه لا يجوز توقف هذه الافعال مطلقا على هذه الليفات بل لو قيل ان جذب المرى والمعدة يتوقف على الليف المطاؤل ودفعهما يتوقف على الليف المستعرض كان حقا لانه متى وقع الخلل في احد اليفين وقع الخلل في ذلك الفعل *

الفصل التاسع في احتياج فاعلية هذه القوى الى الكيفيات الاربع *

(اعلم) ان بيان ذلك مبنى على مقدمة وهي ان فاعلية هذه القوى بالتحريك اما الجذب والدفع فلا شك انهما لا يتمان الا بالحركة المكانية واما الهضم فهو عبارة عن تغير جوهر الغذاء وذلك حركة في الكيف وذلك التغير لا يحصل الا بتفريق الاجزاء الغليظة وجمع الاجزاء الرقيقة وذلك الجمع والتفريق لا يحصلان الا بالحركة المكانية فاذا الهضم حركة في الكيف وهي معلول حركات مكانية واما الامساك فهو نفسه ليس بحركة بل هو منع من الحركة ولكنه لا يحصل الا بتحريك الليف على هيئة الاشتمال فاذا لا يدفيه من الحركة فثبت ان افعال هذه القوى لا تتم الا بالحركة *

(واذا ثبت ذلك فنقول) ان البرودة ممتدة مخدرة فلا يتفع بها شئ من القوى بالذات بل القوى جميعا محتاجة في افعالها الى الحرارة ومع ذلك فقد تستفع

(الفصل التاسع في احتياج فاعلية هذه القوى الى الكيفيات الاربع)

بالبرد بالعرض واكثرها انتفاعا بالبرد انما سكة من حيث انها تحفظ الليف على هيئة الاشتمال الصالح للامساك ثم الدافعة من وجهين الاول انها تمنع من تحلل الريج المعينة على الدفع الثاني انها تجمع الليف المريض المعاصر ثم انك اذا قايت بين الكيفيات الاربع وبين هذه القوى وجدت حاجة الماسكة الى اليبس اشد من حاجتها الى سائر الكيفيات اما الرطوبة فلاتعين الماسكة بل كأنها تضادها واما البرد فقد عرفت انه غير معتبر بالذات واما الحر فلان الحاجة اليه عند الحركة ومدة حركة الماسكة اقل كثيرا من مدة سكونها خبت ان انتفاع الماسكة باليبس اكثر من انتفاعها بسائر الكيفيات (واما الجاذبة) فلا حاجة لها الا الى الحر واليبس ثم حاجتها الى الحر اشد لو جهين (الاول) ان حاجتها الى تحريك آلتها اشد من حاجتها الى التسكين (الثاني) ان الحرارة تعين على الجذب لان الجذب على وجوه ثلاثة (احدها) بفعل القوة الجاذبة كالمقناطيس (والثاني) باضطراب الخلعة على ما علمت (والثالث) بالحرارة * (واما الدافعة) فحاجتها الى اليبس اقل من حاجة الماسكة والجاذبة اليه لانه لا حاجة لها الى التسكين بل الى الدفع ولها حاجة الى قليل تكثيف تعين على العصر * (واما الهاضمة) فلا حاجة لها الى اليبوسة اصلا بل الى الرطوبة وحاجتها الى الحرارة شديدة جدا فيخرج مما قلنا ان اشد القوى حاجة الى الحرارة الهاضمة ثم الجاذبة ثم الدافعة ثم الماسكة واما اليبس فاشد القوى حاجة اليه الماسكة ثم الجاذبة ثم الدافعة واما الهاضمة فلا حاجة لها الى اليبس بل الى الرطوبة وبالله التوفيق *

(الفصل العاشر في ان هذه القوى في بعض الاعضاء مضاعفة)

الفصل العاشر في ان هذه القوى في بعض الاعضاء مضاعفة *
(يشبه) ان يكون ما قاله بعض العلماء حقا وهو ان هذه القوى الاربع توجد

في المعدة مضاعفة لان احداها التي تجذب غذاء البدن كله من خارج الى تجويف المعدة فتمسكه هناك وتغيره الى ما يصلح لان يكون دماً تدفعه الى الكبد وتأتيها التي تجذب الى المعدة لتغذية المعدة نفسها ما يصلح لها خصوصاً وتمسكه هناك وتغيره الى جوهرها وتدفع الفضول منها وكذلك الحال في الكبد لان التغير الى الدم غير التغير الى جوهر الكبد كما ان التغير الى العصارة غير التغير الى جوهر المعدة وهذه القوى التي تجذب الغذاء الى نفسها وتشبهه بنفسها وتمسك في نفسها وتدفع عن نفسها توجد في جميع البدن على اختلاف جواهرها واما في المعدة والكبد فتوجد فيهما تلك الاربع مع اربعة اخرى شبيهة بتلك تفعل الاعداد للغذاء واما الاربع الاول فتفعل لاجل الاغذاء * (واقول) ان كان الامر على ما يقول هذا القائل وجب ان يحكم بذلك في اللحم واللسان والمرى والامعاء والعروق المسماة بمساريقها وبالجملة في جميع اعضاء الغذاء *

(الفصل الحادى عشر في حقيقة الغذاء)

(هو الذى) يقوم بدل ما يتحلل عن الشئ بالاستحالة الى نوعه وقد يقال له غذاء وهو يعد بالقوة مثل الحنطة وقد يقال له غذاء اذا لم يحتاج الى غير الالتصاق في الانعقاد وقد يقال له غذاء عندما صار جزءاً من المقتدى شبيهاً به بالفعل والغذاء بالمعنى الاول اعنى المتشبه بالقوة هو جوهر لا محالة فان غير الجوهر يستحيل ان يصير جوهرها وهو جوهر جسمانى لان المجردات لا تنقلب اجساماً وليس ذلك جسمًا كلياً فان ذلك مما لا وجود له في الابعان فاذا غذاء كل جسم شخصى جسم شخصى والمشهور ان الحيوانات لا تقتذى بالاجسام البسيطة وفيه اشكال من حيث ان النبات لا شك انه يجذب الماء

الى نفسه ويصير ذلك الماء جزءاً منه فاذا جاز ذلك في النبات فلم لا يجوز مثله في الحيوانات واما اقسام الاغذية فقد ذكرناها في شرحنا للقانون *

﴿ الفصل الثاني عشر في مراتب الهضم ﴾

(وله اربع) مراتب (الاولى) عند المضغ فان سطح القم متصل بالمعدة ويدل على ذلك امر ان (احدهما) ان الحنطة المضغوغة تفعل في انضاج الدما ميل والجراحات مالا يقعله المطبوخ بالماء (وثانيهما) ان الموضوع لولم يظهر فيه شيء من النضج لما تغير طعمه ورائحته ولما تعيد دل على النضج وتتمام هذا الهضم عند ما يرد على المعدة ويصير اما بذاته كما في جوارح الصيد واما بمخالطة المشروب كما في اكثر الحيوانات شبيهاً بما الكشك الثخين وهو المسمى بالاكيموس *

(المرتبة الثانية) ان يجذب الى الكبد وينطبخ فيها ويتميز الاخلاط الاربعة بعضها عن بعض *

(المرتبة الثالثة) ان ينفذ الدم في العروق *

(المرتبة الرابعة) ان يتوزع على الاعضاء ففضلة الهضم الاول وهو الذي في المعدة تندفع من الماء وفضلة الهضم الثاني تندفع اكثرها بالبول وبقاياها من الطحال والمرارة وفضلة الهضمين الباقيين تندفع بالتحلل الذي لا يحس وبالعرق والوسخ الخارج بعضه من منافذ محسوسة كالانف والاذن وغير محسوسة كالسالم او خارجة عن الطبع كالاورام المنفجرة او بما ينبت من زوائد البدن كالشعر والظفر والمني فضل الهضم الرابع على مناسبات تحقيق القول فيه *

﴿ الفصل الثالث عشر في شرح ما ذكرناه في حد للقوة الفاذية والنامية ﴾ (قد ذكرنا) ان الفاذية هي التي تحيل الغذاء الى مشابة المغتذى لتخلف بدلاً

ما تحلل

(الفصل الثاني عشر في مراتب الهضم)

(النامية والنامية في حد القوت في كيموس الثالث)

ما يتحلل (فنقول) في بيان هذا الحد وهو ان كل قوة فانها لا محالة مبدء التغير
فذلك التغير له صورة ومادة وله محل وللفاعل في فعله غاية فها هنا الصورة
هي الاستحالة الى مشابهة المغتذى والمادة هي الغذاء والغاية تخلف بدل
المتحلل فكأننا قلنا القوة الغذائية هي التي تفعل الفعل الفلاني في المحل الفلاني
للاغذية الفلانية *

(واما النامية) فقد ذكرنا في حدها انها الزائدة في اقطار الجسم على التناسب
الطبيعي ليلبغ الى تمام النشوب ما يدخل فيه من الغذاء فقولنا الزائدة في اقطار
الجسم احتراز عن الزيادات الصناعية فان الصانع اذا اخذ مقدارا من الشمع
فازاد في طوله وعرضه نقص من عمقه وان كان بالمعكس فبالمعكس واما هذه
القوة فانها تزيد في الجهات الثلاث وقولنا على التناسب الطبيعي احتراز عن
الزيادات الغير الطبيعية مثل الاستسقاء وسائر الاورام وقولنا ليلبغ الى تمام
النشوب احتراز عن السمن وقولنا بما يدخل فيه من الغذاء تنبيه على العلة الحقيقية
للفرق بين السمن والنمو وذلك لان الاجزاء الزائدة من الغذاء في النمو تنفذ
في جواهر الاعضاء فلا جرم تمدها وتزيد في جواهرها واما في السمن فانها
لا تنفذ في جواهر الاعضاء بل كأنها تلتصق بها *

(واعلم) ان التغذى والنمو يتمايزان بامور ثلاثة (الاول) تحصيل اجزاء شبيهة
بالمغتذى والنامي في الماهية (الثاني) الصاقها بهما (الثالث) تشبيهها بهما ثم ان
كانت الاجزاء الواردة على جواهر الاعضاء الاصلية مساوية لما تحلل فذلك
فعل الغذائية وان كانت ازيد فذلك فعل النامية *

(وعند ذلك) يظهر شك من يشكك فيقول ان الغذائية فعلها تحصيل الغذاء
والالصاق والتشبيه والنامية فعلها ايضا هذه الامور الثلاثة فلا فرق بينهما

الا ان الغاذية تفعل هذه الامور الثلاثة بمقدار ما تحلل والنامية تفعل ازيد مما تحلل واذا كان كذلك وجب ان تكون النامية بعينها هي الغاذية لان النامي اذا ازداد فجزؤه الزائد ان يكون مساويا لجزئه الاصلى والقوة اذا كانت قوية على فعل كانت قوية على مثله ايضا فاذا كان الجزء الزائد مثالا للجزء الاصلى وكانت القوة الغاذية قوية على تحصيل الجزء الاصلى وجب ان تكون قوية على تحصيل الجزء الزائد فعلى هذا القوة الغاذية هي النامية لانها في ابتداء الامر تكون قوية فتكون وافية بايراد بدل الاصل والزيادة معا وبعد ذلك تضعف فلا تورد الزيادة بل تورد الاصل *

(وتحقيق) ذلك ان القوة الغاذية في سن الانحطاط والذبول تورد اقل مما يتحلل وقد كانت في سن الوقوف تورد مثل ما يتحلل فيكون ايرادها وقت الوقوف اكثر من ايرادها وقت الذبول فاذا القوة الواحدة يجوز ان يختلف ايرادها بالزيادة والنقصان واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان تكون القوة الواحدة تورد في اول الامر ازيد من المتحلل ثم انها في الوسط تورد ما تساوى التحلل فهذا شك لا بد وان يتفكر فيه *

(واعلم) ان من الناس من زعم ان الغاذية نار واحتج عليه بان الغاذية تغذو والنار تغذو فالغاذية نار وهؤلاء مع انتاجهم النتيجة من الموجبتين في الشكل الثانى اخطأوا في المقدمتين جميعا اما قولهم الغاذية تغذو وهو باطل لان الغاذية لا تغتذى بل تغذو غيرها وهو البدن واما قولهم النار تغذو فباطل لان النار لا تغتذى بل تولد وتصعد بطبعها واذا صعدت استولى عليها الهواء البارد فافسدها فليس هناك نار واحدة متغذية *

(ومن الناس) من اعتقدان في الاعضاء فرجا تملؤها القوة النامية وهو باطل

لان ملاء الفرج لا يوجب زيادة الاعضاء ونموها بل الحق ما ذكره الشيخ في الشفاء وفي المباحث ان القوة النامية تفرق اتصال العضو وتدخل في تلك المسام الاجزاء الغذائية وهكذا القول في الاغتذاء على ما حكيناه عن الشيخ في باب الالم واللذة في الفصل الذي بينا فيه ان تفرق الاتصال غير موالم بالذات *

﴿ الفصل الرابع عشر في سبب وقوف النامية ﴾

(الابد ان) مخلوقة من الدم والمنى فلا محالة تكون في اول الامر رطبة ثم انها لاتزال تجف يسير يسير او عرفت ان النمو لا يحصل الا عند تعدد الاعضاء وذلك لا يكون الا بنفوذ الغذاء في المسام المستحدثة وتلك المسام لا يمكن استحداثها الا اذا كانت الاعضاء لينة اما اذا صلبت وجفت لم يكن ذلك فلا جرم يستمر النمو من اول السكون الى الوقت الذي يتصلب الاعضاء فيه حينئذ تقف النامية *

(واعلم) انا اذا جعلنا النامية غير الغذائية فعند وقوف النمو لا بد من ان تبطل القوة النامية واما اذا قلنا بان النامية هي الغذائية فعند وقوف النمو لا تبطل القوة التي كانت نامية وان كانت يبطل منها وصف كونها نامية *

﴿ الفصل الخامس عشر في سبب وقوف الغذائية وضرورة الموت ﴾

(ذكروا) في ذلك وجوها (الاول) ان القوة الغذائية قوة جسمانية فلا تكون افعلها الامتنائية *

(واعلم) ان النفوس الفلسفية عندهم قوى جسمانية مع انها غير متناهية الفعل ثم ان الشيخ اعتذر عنه بان قال النفس وان كانت قوة جسمانية الا انه لما يسبح عليها من نور العقل المفارق تكون قوية على الافعال للغير المتناهية فكتب اليه تلميذه (بهمنيار) فقال اذا جوزت ذلك فلم لاتجوز ان تكون القوة البدنية

وان كانت جسمانية الا انه لما منحه عليها من انوار العقل الفعّال تقوي على بقاء غير متناه *

(فاجاب عنه) بان ذلك محال لكون البدن مركبا من الطبائع المتضادة *

(اقول) ظهر لنا من هذه الحكاية ان الشيخ ما كان موعولا في سبب ضرورة الموت على وجوب تناهي القوة الجسمانية بل كان تعويله على كون البدن مركبا من العناصر المتضادة فلنحقق هذا الوجه *

(فنقول) زعم في القانون ان الحرارة الغريزية بعد سن الوقوف تأخذ في الانتقاص المتأدي الى الانحلال بالسكلية ومتى انحلت الرطوبة فلا يد من انطفاء الحرارة الغريزية فينشذ يحصل الموت *

(وانما قلنا) ان الرطوبة لا بد وان تأخذ في الانتقاص بامور ثلاثة *

(احدها) بانشفاء الهواء المحيط بمادتها التي بين الرطوبة *

(وثانيها) معاونة الحرارة الغريزية من داخل على ذلك *

(وثالثها) معاضدة الحركات البدنية والنفسانية *

(فان قيل) لم لا يجوز ان تكون القوة الغازية توردها بدل ما يتحلل من الرطوبات

(فنقول) هب ان القوة توردها في سن الكهولة مثل ما كانت تورده

في الشباب الا ان المتحلل وقت الكهولة اكثر من المتحلل وقت الشباب

واذا كان كذلك لم يكن ما تورده الغازية وقت الكهولة مساويا لما يتحلل عنه

حينئذ بل اقل منه فلا جرم ينتهي الى نقصان *

(فان عاد السائل) وقال ان مقدار التحلل كان في زمان الشباب مساويا لمقدار

الوارد فلوزاد في وقت الكهولة لسكان اما لان المحلل صار اقوى فصار التحلل

اكثر اولان الغازية صارت اضعف فصار الغذاء الوارد اقل والاول باطل

والحركات

لأن المحلل ليس إلا الامور الثلاثة المذكورة وهي الحار الداخل والحار الخارجى والحركات البدنية والنفسانية وهذه الاسباب الثلاثة قد يكون وجودها في زمان الشباب مثل وجودها في زمان الكهولة فلذا لم يزد المحلل استحالة ان يزداد التحلل والقسم الثانى ايضا باطل لان الغاذية لا تصير ضمنية الا لنقصان الحرارة ولا تنقص الحرارة الا لنقصان الرطوبة فلو جطنا انتقاص الرطوبة سبب ضعف الغاذية لزم الدور *

(فنقول) الحق ان المحلل في زمان الكهولة صار اقوى لانه وان كان المحلل وقت الكهولة هو الاقسام الثلاثة التى كانت موجودة في زمان الشباب ولكن مدة تأثيرها في زمان الكهولة اطول من مدة تأثيرها في زمان الشباب وقد عرفت في الابواب السابقة ان الضعيف قد يكون اقوى اثرًا من القوي اذا كان اطول مدة منه فكيف لذاتساويا وكان احدهما اطول مدة من الآخر *

(واذا كان كذلك فنقول) الجففات الثلاثة وهي الحرارة الداخلة والخارجة والحركات تأثيرها في الكهل ادوم من تأثيرها في الشباب وكانت الجفاف الحاصل منها في الكهل اكثر من الجفاف الحاصل منها في الشباب واما ايراد الغاذية فسواء في الوقتين فيلزم من ذلك ان يكون الوارد في سن الكهولة اقل من المتحلل وذلك يؤدي الى البطلان فالخا صل انه كلما كان اللسان اكثر كان تأثير الجففات الثلاثة ادوم فكان الجفاف اكثر فكانت الحرارة اقل فكان ضعف الغاذية اكثر واستمرار ذلك مما يؤدي الى الانقطاع وهو الموت *

(ومن الاسباب الضرورية للموت) ما ثبت ان كل كائن فاسد وما السبب الفانى فامران (احدهما) ان تخلص نفوس السعداء من ابدانهم الى السعادة

المعظمى فان هذا هو المقصود من الحلقة وان لم يكن فلسوء الاختيار (وثانيهما) ان يوجد القوم الآخرون لان المادة لاتصل اليهم الا اذا فارقت الابدان وليسوا هم بالخلود في الدم اولى منا بخلود الوجود بل العدل ان يكون لكل واحد حظ من هذا الوجود *

﴿ الفصل السادس عشر في تحقيق الكلام في القوة المصورة ﴾

(لقائل) ان يقول انه لا يجوز ان تكون خلقة الاعضاء وشكلها وعظمها وخشونتها وملاستها صادرة من القوة المصورة التي تذكرونها لان المني جسم متشابه الاجزاء في الحقيقة فالقوة الموجودة فيه تكون سارية في جميع اجزائه والقوة الواحدة لاتعمل في المادة الواحدة الافعال واحدا فيجب ان يكون الشكل الذي تفينه المصورة هو الكرة فاذا اشكال اعضاء الحيوان يستحيل صدورها عن المصورة *

(فان قيل) المني يخرج من جميع البدن على معنى انه يخرج من اللحم جزء لحمي ومن العظم جزء عظمي والدليل عليه عموم اللذة ومشاكله عضو المولود بمضو ناقص من والديه او بمضو ذي زيادة او شامة وايضاً من جهة المشاكل الكلية واذا كان كذلك فيجب ان يكون سبب المشابهة عاماً بالنسبة الى البدن حتى ان كان البدن كله يرسل المني كانت المشابهة عامة والا فالتشابه يكون بحسب عضو واذ ثبت ان المني جسم مركب من اجسام مختلفة الطبائع فالذي هو نازل من اللحم يتكون لحماً والنازل من العظم يتكون عظماً فلا يجب ان يكون الحيوان كالكرة *

(والجواب عنه) ان ارسطو زعم ان هذه الادلة غير مقنعة في كون المني نازلاً من الاعضاء كلها وبين ذلك بامور عشرة *

(الاول) هو ان المشاكلة قد تقع في الظفر والشعر وليس يخرج منهما شئ *
 (الثاني) ان المولود قد يشبه جد ابيه او ليس يبق له زرع وحكى ان واحدة
 ولدت من حبشى بتا بيضاء ثم ان تلك ولدت سوداء *
 (الثالث) الزرع ليس ترسله الاعضاء الآلية المركبة من حيث هي آلية وتقع
 فيها المشاكلة *

(الرابع) لو كان المني بالصفة الموصوفة لكان حيوانا صغيرا لانه يكون فيه
 من كل عضو جزء وتلك الاعضاء ان كانت موضوعة وضمها الواجب
 فالمني انسان صغير وان لم تكن مترتبة فما الذي رتبها *
 (الخامس) ان المرأة اذا انزلت عند انزال الرجل فيكون في الرحم منيان
 هما انسانان *

(السادس) ما المانع ان يولد من المرأة فقط اذا انزلت وحدها اذا كان في
 منها هذه الاعضاء مفصلة *

(السابع) ان الانسان قد يولد الذكر ان ثم تغير فيصير يولد الاناث وذلك
 بسبب استحالة المزاج وتغيره ليس لان المني تارة يخرج من الذكر وفيه اجزاء
 عضو الذكور وتارة يخرج وفيه اجزاء عضو الاناث واذا جاز ذلك في الذكور
 والانثى جاز ان يكون سائر الاعضاء بسبب المزاج لا بسبب نقل الجزء *
 (الثامن) ان كثيرا من الحيوانات يتولد من غير جنسه فلا يمكن ان يكون
 ذلك لما قالوه *

(التاسع) قد يسفد الحيوان سفادا واحدا فيتولد منه حيوانات اكثر من
 واحد وربما كانت ذكورا واناثا *

(العاشر) الغصن من الشجر الذي لم يثمر بعد قد يفرس فيثمر فان كان الغصن

من الغصن فقط وجب ان توجد المشابهة بين الغصنين وان لا تحصل الثمرة الا ان يقولوا الغصن تكون فيه اجزاء من الثمرة وتعمل الشجرة في اصلها مخلوطا كل جزء بكل جزء فان كان هكذا فلا يبعد ان يكون في الحيوان كذلك وليس يحتاج حيثئذان ينزل المني من كل جزء بل من جزء واحد فان الجزء الواحد فيه كل الاجزاء *

(قال) واما ما ذكرنا من امر لذة الجماع فتلك اللذة انما تكون لسيلان المني في اوعية المني واحداً له الدغدغة وما يقترن بها من لدغ حرارة المني في اللحم الشبيه باللحم القروحي اذا تبعه تغرية كأنه يجلو ثم يغري وهذه الحالة لا توجد في جميع الاعضاء بالسواء *

(ثم قال) فثبت بهذه الوجوه ان المني جوهر متشابه الاجزاء لاشك فيه فهذا ما نقله الشيخ عنه في الشفاء *

(والاشبه ان يكون) المني مختلف الاجزاء بحجة اقوى من الادلة المذكورة وهي ان المني لاشك انه فضل المضم الاخير وذلك انما يكون عند نضج الدم في العروق وصيرورته مستعدا استعدادا تاما لا ان يصير من جوهر الاعضاء ولذلك فان الضعف الذي يحصل عقيب استفراغ المني ازيد من الضعف الذي يحصل من استفراغ خمسين مرة مثله من الدم ولذلك فانه يورث الضعف في جوهر الاعضاء الاصلية واذ كان كذلك كان المني مركبا من اجزاء كل واحد منها قريب الاستعداد من ان يصير عضوا مخصوصا وذلك يقتضي ان لا يكون المني متشابه الاجزاء بل متشابه الامزاج *

(واذا ثبت ذلك فنقول) ان الاشكال لا تدفع بتسليما كون المني مختلف الاجزاء لانا اذا فرضناه مركبا فلا يدوان تكون الاجزاء البسيطة حاصلة فيه

بالفعل ويكون في كل واحد من تلك الاجزاء البسيطة قوة بسيطة في مادة بسيطة فيجب ان يكون كل واحد منها كرية حتى يكون المتولد من المنى كرات مضمومة بعضها الى بعض وايضاً فتلك الاجزاء في المنى اما ان تكون مركبة على حسب تركيب الاعضاء وترتيبها واما ان لا تكون (والاول) باطل لان المنى رطوبة سيالة والرطوبة لا تحفظ الوضع (والثاني) يقتضي ان لا تركيب الاعضاء على الوجه المخصوص دائماً او في الاكثر والتالى باطل فالمقدم مثله فثبت ان اشكال الاعضاء وخلقها ومقاديرها واوزاعها لا يجوز ان تكون منسوبة الى القوة المصورة العديدة الشهور *

(ونقول) قولاً كلياً السبب الفاعل لبدن الحيوان اما ان يكون شيئاً عديم العلم والادراك واما ان يكون ذاعلم والاول باطل لما قلنا وايضاً بشهادة كل فطرة سليمة على ان مثل هذا الوصف المحكم والترتيب المعجيب الذي عجزت العقول عن الوصول الى غايات منافعها يستحيل صدوره من شئ عديم العلم والادراك فاذا الفاعل لهذه الابدان عالم وذلك اما ان يكون هو النفس الانسانية او قوة من قواها او شئ من خارج والقسمان الاولان ظاهر الفساد *

(اما اولاً) فلان النفس الانسانية وقواها لا تحدث الا بعد تكون البدن *

(واما ثانياً) فلانا الآن عند كمال علومنا لا نعلم كيفية الاعضاء واشكالها ومقاديرها واوزاعها الا بعد ممارسة التشريح فكيف يمكن ان يقال انا كنا عالمين في ابتداء تكوننا بهذه الامور وان لم نكن عالمين بذلك استحال ان نتانى منها فمها *

(واما ثالثاً) فلانا الآن عند استكمال قدرتنا لا يمكننا من تغيير صفة من صفات ابداننا في ابتداء الامر عند غاية الضعف كيف قدرنا على تركيب مثل هذا

البدن هذا مما لا يخطر ببال عاقل *

(فثبت ان) خالق الابد ان ومشكلها مدبر حكيم وقادر عليم (فتبارك الله احسن الخالقين) *

(وان بهمنيار) مع قصور بضاعته في العلم حاول الخروج عن مثل هذا المضيق وذلك ايضاً من بلادته المقرطة حيث حاول ما لا يمكن (فقال) ان المادة تستمد لامر واحد هو النفس لكن النفس لها آلات ولوازم وقوى متخالفة تتحد نحواً من الاتحاد فوجب ان تكون في المادة استعدادات بالقوة مختلفة تتحد على ضرب من الوحدة وهي كيفية المزاج (فيقال له) المادة اما ان يكون استعدادها لقبول النفس الانسانية لا يتوقف على صيرورتها بدناً انسانياً او يتوقف والاول ظاهر الفساد والثاني يوجب الدور لانها لا تصير بدناً انسانياً الا بعد تعلق النفس بها ولا يتعلق النفس بها الا بعد صيرورتها بدناً انسانياً (وقوله) وجب ان تكون في المادة استعدادات مختلفة اشارة الى ان المنى ليس متشابه الاجزاء وقد بينا ان ذلك لا يدفع الاشكال *

(قال) ثم كل قوة يجب ان تكون قدر كبت فيها هيئات هي لوازم لتلك القوى بها تصير فاعلة فبسبب هذه الهيئات ينقسم عضو واحد الى اعضاء كثيرة وبسبب اختلاف ترتيبات القوى تختلف اوضاع هذه الاعضاء (فيقال له) ان امثال هذه الكلمات الركيكة لا تدفع مثل هذه الاشكال لانك جعلت هيئات القوى اسباباً لتكون الاعضاء والدليل الذي يبطل كون القوى فاعلة لهذه الاعضاء يبطل ايضاً كون هيئاتها فاعلة بل بطريق اولي (قال) وهذا كما ان الهيئات التي وجدت في العقول والمقول الفعالة اعني العقول العشرة وجدت ما بعدها فكما انه تتقش في العقول تلك الصور على سبيل اللوازم من دون

شركة في المادة فكذلك تنتقش في القوة الغذائية مثلاً شكل الانسان بشركة المادة لوجود هذه القوى في المادة فيقال له اما القول بان القوة الغذائية تنتقش فيها صورة الانسان فذلك جهالة لان القوة الغذائية اجمعوا على انه ليس لها شعور ولا ادراك (وايضاً) فب ان الامر كذلك لكنها في الشعور لا تكون اقوى من جوهر النفس ونحن قد بينا ان النفس لا يمكن ان تكون فاعلة للبدن فكيف الغذائية واما قياس ذلك على المقول المفارقة « فذلك جهالة لان العقول المفارقة لا تفعل افعا لا مختلفة و لذلك كانت الاشكال الفلكية هي الكرة وهامنا فان افعال الغذائية والمصورة مختلفة متقابلة فاني يصح هذا القياس (واعلم) ان الاولى ان لا نذكر امثال هذه الكلمات الركيكة في هذا الكتاب لكن الطباع العامة ربما تظن ان تحمها فائدة وانه ليكثر تعجبي ممن قنع عقله بامثال هذه الكلمات او اطمن قلبه الى هذه الركائز بل الا عجب من عقول اقوام يكتبونها ويطالعونها ويلتفتون اليها (واقول) ان افاضل المتقدمين من الحكماء الفلاسفة اتفقوا على ان خالق الابدان الحيوانية مدبر حكيم وان شئت فارجع الى كتاب (منافع الاعضاء) لجالينوس او الى كتاب (آراء ابقراط وافلاطون) لجالينوس حتى تعرف اتفاقهم على ذلك فان كنت من المقلدين فتقليداً ولئك العلماء اولى لك من تقليد غيرهم وان كنت من الطالبيين للمعلم فما ارأيت يشبهه عليك الحق بالباطل في هذا الباب وبالله التوفيق *

﴿ الفصل السابع عشر في كيفية تولد الجنين من المنيين ﴾

(اعلم) انه ربما يوجد في كلام ارسطو ان المرأة ليس لها منى وجالينوس قد اكره من التشنيع عليه في ذلك فلبين حقيقة الحال في ذلك (فقول) ان منى الذكر من الرطوبات التي تكون في البدن لكنه متميز عن غيره بصفات اربع (الاولى)

« الفعالة

انه ابيض لزج (الثانية) ان سيلانه على العضو المخصوص سبب للذة المخصوصة
 ١ (الثالثة) كونه صندققا (الرابعة) ان فيه قوة عاقدة فلينظر ان المرأة هل لها
 رطوبة موصوفة بهذه الصفات الاربع (فنقول) اما الصفة الاولى فهي حاصلة
 لها لوجهين (احدهما) ان جالينوس حكى من نفسه انه وجد وعاء المني في الاناث
 مملوا من رطوبة بيضاء لزجة (وثانيهما) انه لولا ذلك لكان خلق اليبضتين
 واوعية المني معطلا في حقهن (واما الصفة الثانية) فهي ايضا موجودة فيهن
 لوجهين (الاول) ان جالينوس حكى انه كان ببعض النسوان شييه باختناق الرحم
 لطول عزوبتهن ثم استفرغت منيا كثيرا ووجدت من ذلك لذة كلفة الجماع
 وصحت (والثاني) انهن قد يجتمعن فيرقن منيا وسبب تلك اللذة سيلان تلك المادة
 الحارة اللزجة على عضو تفعل فيه كاللذع اللطيف وتبعه تغرية وتدسيم كالتلاقي
 فتكون اللذة من عود الحال الى المجرى الطبيعي عند حالة خارجة عن المجرى
 الطبيعي محتملة غير مفترطة وهذا كله كلفة الحكمة والدغدغة واللذة التي
 تعرض من سيلان المني شبيهة بسيلان دهن فاتر على سطح قرحة الان التي
 بالجماع اشد واقوى لشدة الاسباب الفاعلة والمنفعة والمغنية عليها (واما
 الصفة الثالثة) وهي الاندفاق فغير موجودة للرطوبة التي للنسوان لان
 الغرض ليست اللذة والا لكان خلف الدفق وهو السيلان الثقيل ادوم للذة
 بل الغرض انزلاق المني الى قعر الرحم ليكون سببا لوجود حيوان مثله ولما
 لم يكن للمرأة دفق لم يكن ذلك انزالا بل الاولى ان يسمى ذلك اصعادا (واما
 الصفة الرابعة) وهي ان تكون فيه قوة عاقدة فهي غير موجودة في الرطوبة
 التي للمرأة لانها لو كانت موجودة لكانت اذا لاقت القوة الانفعالية
 وجب ان يظهر فعلها لكن لما لم يظهر فعلها البتة وجب ان لا تكون فيها قوة

فاعلة بيان الشرطية انه لا معنى للقوة الفاعلة الا مبدءاً لتأثير شئ في آخر من حيث انه آخر فان لاقت هذه القوة للمنفعول ولم يظهر منها الفعل لم يكن مبدءاً للتأثير فلا تكون القوة قوة* وبيان تقيض التالى ان منى المرأة اذا سال الى رحمها عند الجماع قضت المرأة فيه شهوتها ولم يقض الرجل وحصل المنى في الرحم فلو كانت هناك قوة عاقدة لكانت تلك القوة العاقدة ملاقية للمنعمدة فكان يجب ان يظهر الفعل ويحصل الولد ظهوراً قوياً ان كانت القوة قوية وضعيفاً ان كانت القوة ضعيفة فلما لم يظهر هذا الفعل اصلاً علمنا انه ليس فيها قوة عاقدة*

(فان قيل) لم لا يجوز ان يقال فى منى المرأة قوة واذا انضم اليها ماء الرجل قوى المجموع على العقد (فنقول) المنى الذى للمرأة وحدها لما لم يصدر عنه هذا الفعل لم تكن له قوة على هذا الفعل والقوة التى فى منى الرجل فهى وحدها مستقلة بالتأثير سواء كان بواسطة ماء المرأة اولا بواسطة وعلى التقديرين فماء الرجل مستقل بالتأثير وماء المرأة غير مؤثر اصلاً وهو المطلوب هذا حاصل ما قيل (فتبت) ان الوصفين الاولين مشتركان بين ماء الرجل والمرأة والاخران غير مشتركين فان وضع اسم المنى للرطوبة الموصوفة بالوصفين الاولين فقط كان للمرأة منى وان وضع للرطوبة الموصوفة بالصفات الاربع لم يكن للمرأة منى* (واحتج جالينوس) على وجود المنى للمرأة بامرئ (احدهما) وهو الاقوى ان الاولاد يشبهون والديه جميعاً والذين يشبهون والديهم فلم اصل هو المشبه لهم بالديه فالاولاد لهم اصل هو المشبه لهم بالديه لكن ليس ذلك المشبه هو دم الطمث لانه غير حاصل للاب وليس هاهنا شئ آخر الا المنى فالمنى حاصل للمرأة والقوة العاقدة حاصلة فيه حتى يتصور التشبيه (وتأنيها)

ان العصب والعروق والمغظام مخلوقة من المنى (لثلاثة اوجه) اما اولاً فلانها بيض صلبة فتكون مخلوقة من مادة بيضاء لزجة صالحة لان تحرق وتعدد تمديد الشرايين والعروق *

(واما ثانياً) فلانها لو كانت متكونة من الدم لكان حال الاعصاب والعروق والمغظام كحال اللحم وان كان المقطوع منها يموء كما ان اللحم اذا نقص ينبت مرة اخرى فلما لم ينبت هذه الاعضاء مرة اخرى علمنا ان ذلك لان تولد لها من المنى وقد عدم المنى *

(واما ثالثاً) فلان ارسطو قال الشريانات والعروق التي هي اوعية المنى اذا طالت محاطتها للدم في الاستدارات التي هي في اوعية المنى حدث المنى ولو كان في سائر الاعضاء تلك الاستدارات والالتفافات لكان يتولد فيها المنى واذا كانت الشريانات مولدة للمنى دون البيضتين والفاعل هو الذي يشبه غيره بنفسه وجب ان تكون الشريانات والعروق متكونة من المنى اذا شئ انما يتكون من المادة التي تشبهت بهذه الوجوه الثلاثة ان هذه الاعضاء متكونة من المنى لكن منى الذكور لا يفي بذلك فلا بد ان يكون للأنثى منى *

(والجواب عن الاول) انه لو كان سبب المشابهة ما ذكر لكانت مشابهة كل واحد من الابوين او مشابتهما على التركيب ابد احصلا ولما لم يكن كذلك علمنا ان السبب فيه ليس ذلك بل السبب هو ان التشبيه عبارة عن الاعطاء صورة مثل صورة المتشابه والفاعل لتلك الصورة هو القوة العاقدة التي تم في منى الاب والقابل هو الرطوبة اللزجة التي للمرأة التي فيها القوة المنعقدة ثم ان القوة العاقدة الموجودة في منى الاب اذا اقتضت الصورة المشابهة بصفهورة

الاب فان صادفت المادة قابلة لها حصلت المشابهة من الاب وان لم تكن قابلة لتلك الصورة وكان فيها الاستعداد لقبول صورة الام تعين حصول تلك الصورة لان الفاعل لا يمكنه ان يفعل فعلا في المادة الا الذي تقبله المادة وان لم تكن المادة قابلة لصورة الام ولا لصورة الاب بل لصورة اخرى حصلت تلك الصورة فظهر انه لا يلزم من حصول المشابهة تارة مع الاب وتارة مع الام ان يكون السبب المشبه حاصلًا من جهتهما معا *

(والجواب عما ذكره ثانياً) قوله لا بد من مادة بيضاء لزجة فنقول لانزاع في وجود رطوبة بيضاء لزجة للمرأة تصير مادة لبدن الجنين ولكن النزاع في انه هل فيها قوة عاقدة ام لا وذلك لا يلزم مما قلته وهو الجواب عن الوجه الثاني فاننا سلم ان للمرأة تلك المادة البيضاء اللزجة لكن النزاع في انه هل فيها قوة عاقدة ام لا وليس كل ما يحتاج اليه الشيء كان كافيافي حصول ذلك الشيء (واما قوله ثالثاً) ان الشر يان يولد المني فيجب ان يكون متولداً من المني *

(فنقول) هذا باطل بالكبد فانها تولد الصفراء والسوداء وهي غير متولدة عنهما * ثم نقب الكلام عليه ونقول العظام والعروق مغذية من الدم فيجب ان يكون تولدها من الدم (واعلم) ان الخصومة في هذه المسئلة طويلة جد لكن الكلام المحصل من الجانبين ما ذكرناه *

الفصل الثامن عشر في ان منى الذكر هل فيه قوة منقذة حتى يصير جزءاً من الجنين اولى كذلك حتى لا يصير جزءاً منه *

(ظن جالينوس) ان مذهب ارسطوانه لا يصير منى الذكر جزءاً من جوهه الجنين ثم احتج على ابطاله من وجهين *

(الاول) ان الرحم يشترك بالطبع الى المني والمشتاق بالطبع الى شيء لا يضعه

(الفصل الثامن عشر في ان منى الذكر هل فيه قوة منقذة)

فالرحم لا يضيع المنى واستشهد في آيات الصغرى بما ذكره بقراط من ان امرأة لم تحب ان تحبل وعزمت على انزل لق المنى فاحتاجت الى طفر شديد الى خلف حتى انزلق المنى وذلك يدل على شدة اشتياق الرحم الى المنى واما الكبرى فظاهرة فزادها تأكيداً وبين ذلك بان قال المعجب ان دم الطمث مع ان الرحم يدفعه بالطبع فانه يحفظه ويبقيه عند الحاجة فالمنى الذى يشبهه بالطبع كيف يضيعه ويفسده *

(الثانى) ان الارحام خلق داخلها خشناً لئلا ينزلق عنها المنى *

(اجاب الحكماء) عن الاول ان من الجائز ان يشواق الشئ الى الشئ لحاجة فاذا زالت الحاجة وجب ان يزول ذلك الشوق كما ان الكبد والعروق تجذب الماء الكثير عند الحاجة اليه لتنفيذ الغذاء ثم عند زوال الحاجة لا يبقى ذلك الجذب وكذلك الاعضاء تجذب الادوية المعدلة لمزاجها ثم عند الاستغناء عنها لا يبقى ذلك الجذب فكذا هاهنا من الجائز ان تكون الحاجة الى منى الرجل ليؤثر في الطمث ويفيده المزاج الصالح لقبول النفس الحيوانية ثم بعد ذلك يستغنى الرحم عنه فلا يبقى ذلك الشوق هذا اذا سلمنا بقاء المنى على تلك الكيفية المطلوبة للرحم مع انه يحتمل ان لا تبقى تلك الكيفية بل تتبدل بكيفية اخرى منافرة لاجلها يتبدل الجذب بالدفع واما خشونة باطن الرحم فلا بد منها لئلا يلقى بالمنى ولا نزاع فيه ولكن النزاع في ان ذلك المنى هل يبقى مخالطاً للجنين ام لا *

(ثم احتج الحكماء) على آيات ان منى الرجل لا يخالط الجنين بما شاهد من ان البيض الذى يتكون من المويج اذا عرض عليه سفاد الديك عاد مفرخاً بعد ما هو غير مفرخ *

(فاعلم) انه مال الشيخ الى ان منى الذكر يصير جزءاً من الجنين ولم يصحح

ذلك

لك بحجة قطعية بل مال اليه على سبيل الاولى و الاخرى ثم تارة يقول ان
نى الذكر يصير مبدأ للروح الحامل للقوى وتارة يقول انه يكون جزءاً من
العضو ككون الانفحة جزءاً من الجنين وهو الذى اختاره في القانون *

﴿ الفصل التاسع عشر في ان اول عضو يتكون هو القلب ﴾

(ان المشرحين) زعموا ان التشريح دل لهم على ان القلب اول عضو يتكون
ولا برهان في امثال هذه المطالب الا المشاهدة وقول بقراط ان اول عضو
يتكون هو الدماغ وقول محمد بن زكريا ان اول عضو يتكون هو الكبد
لا يتدح فيما قلناه لانهما انما ذهبا الى ما ذهبا اليه بالقياس لا بممارسة التشريح
فان محمد بن زكريا زعم ان حاجة الجنين الى القوة الغذائية والمنمية اقوى من
حاجته الى القوة الحيوانية والنفسانية فالعضو المتولى لهذا الامر وهو الكبد
هو المقدم في التكون وذلك باطل فان تكون الاعضاء متقدم على اغتذائها
وذلك التكون انما يتم بالقوة الحيوانية والحرارة الغريزية ومعدنهما هو القلب
فهو اولى بالتقدم *

(ومما يحقق) ان القلب متقدم في التكون انه لا شك ان في المنى روحا كثيرة
فانه يخزنه الحر وتلك الخثورة بسبب ما فيه من الهواء ولذلك يشتد بياضه
ولذلك اذا ضرب به البرد الذى هو اولى بالتجميد والتكثيف تزول خثورته
وبياضه ويصير رقيقا والمنى زبدى الجوهر ولذلك سميت الزهرة زبدية
لانها جمعت مبدأ للشهوة وتوليد المنى *

(واذا عرفت ذلك) وجب ان يكون اول متكون هو الروح لان اول
متكون يجب ان يكون هو الذى تكونه اسهل والحاجة اليه امس « وتكون
الروح اسهل من تسكون العضو فان انقلاب الاجزاء الهوائية الموجودة

» اشد

(الفصل التاسع عشر في ان اول عضو يتكون هو القلب)

في المني المنقذ ف الى الرحم روحا اسهل من صيرورتها عضوا والحاجة الى
تكون الروح لا نبعاث القوة المصورة واشتدادها امس من الحاجة الى العضو
وظاهر ان تكون الروح قبل تكون العضو *

(ثم لا يخلو) اما ان يكون لذلك الروح مجمع خاص اولا يكون ومحال ان
تكون الطبيعة تمهل امر هذا الروح حتى يتحرك كيف اتفق وينمو كيف اتفق
وايضاً بين الارواح من المجانسة ما ليس بينها وبين غيرها والجنسية علة الضم
فيجب مما ذكرنا ان يكون اول شيء متميز هو الجوهر الروحي ويجتمع
في موضع واحد ويحيط به ما هو الكنف من اجزاء المني حتى تمتنع تلك الارواح
عن التحلل ثم ليس بعض الجوانب بان يكون مجمعا لتلك الارواح اولى من
الجانب الآخر فلا بد من ان يكون مجمعا هو الوسط وان يكون سائر الاجزاء
محيط بها كالكرة وذلك المجمع الذي في الوسط ليس هو الكبد لما رددناه
على الرازي فاذاً ذلك المجمع هو الموضع الذي اذا استحکم مزاجه كان قلبا
فظاهر ان اول الاعضاء المتكوّنة هو القلب *

﴿ الفصل العشرون في وقت تعلق النفس الناطقة بالبدن ﴾

(زعيم الشيخ) ان مني المرأة يصير ذات نفس بنفوذ قوة الذكر فيه فان الروح
يشبه ان يتكون من نطفة الذكر والبدن من نطفة الانثى فاذا صار ذلك
ذات نفس تحركت النفس فيه الى تكميل الاعضاء وتكون هذه النفس حينئذ
غاذية اذ لا فعل لها غير ذلك ثم اذا استقرت فيها القوة الغاذية اعدت للنفس
الحسية فتكون فيها قوة قبول النفس الحسية وان كانت الحسية في ذوات
النطق والنطقية واحدة لان الاعضاء الحسية والنطقية تتم معا ولا كذلك الغاذية
واعضاؤها وايضاً فاعضاء الحيوان لا يعمها الحس ويعمها الاغتذاء فلا يعمد

(الفصل العشرون في وقت تعلق النفس الناطقة بالبدن)

ان تكون النطفة تحصل فيها الغاذية مستفادة من الاب والاخرى تحدث من بعد ويجوز ان تكون الغاذية التي جاءت من الاب تبقى الى ان يستحيل المزاج استحالة ما تم اتصالها بالغاذية الخاصة وكان الاستفادة من الاب لا تبلغ من قوتها الى ان تتم التدوير الى آخره بل تبقى بتدبير ما تم تحتاج الى اخرى كأن التي تؤخذ من الاب قد تغيرت عما عليه الواجب فليست من نوع الغاذية التي كانت في الاب والتي تكون في الولد ولكن لم يخرج التغيير بها عن ان تعمل عملا مناسباً لذلك العمل وكيف ما كان فاذا صار القلب والدماغ موجودين في الناطق تملت بها النفس النطقية وتفيض منها الحسية اما النطقية فتكون غير مادية ولكنها لا تكون عاقلة بل تكون كما في السكران والمصروع وانما تستكمل بامور من خارج هذا ما قاله الشيخ *

(واعلم) ان الماقل لا يطعم في هذه الفصول الى ان يصل الى القطع واليقين بل المقصد الاقصى ظن غالب ان امكن فلذلك تساهلنا في تحقيق مقدماتها *

﴿ الفصل الحادى والعشرون في اختلاف هذه القوى ﴾

(اعلم) ان غاذية كل عضو مختلفة بالنوع والماهية لغاذية العضو الآخر والماختلفت افما لها وكذلك القول في النامية والولدة والحواد م الاربع نعم هي متحدة بالجنس واما الموجودة منها في كل شخص فهي متحدة بالمبدء *

﴿ الفصل الثانى والعشرون في القوة الحيوانية ﴾

(ان الشيخ) لم يتعرض في شىء من كتبه الحسكية لهذه القوة ولكنه اثبتها في القانون وجمهور الاطباء متفقون على القول بها والمراد من القوة الحيوانية القوة التي بها تستعد الاعضاء لقبول قوى الحس والحركة واحتجوا عليه بان العضو المفلوج فيه قوة نفسانية لان ما فيه من العناصر المشتقة الى الانفكاك

انما يبقى مجتمعا القاسر وذلك القاسر ليس ما يتبع ذلك الامتزاج لان ما يتبع الامتزاج لا يكون علة له ولا لبقائه فاذا ذلك القاسر قوة متقدمة على ذلك الامتزاج وحافظة له فالعضو المفلوج فيه قوة نفسانية فتلك القوة اما ان تكون هي قوة الحس والحركة او القوى النباتية مثل قوة التغذية او غيرها او قوة وراء هذين القسمين والاول باطل لان العضو المفلوج ليس له قوة حس ولا حركة والثاني باطل لوجهين (احدهما) ان قوة التغذية قد تبطل مع بقاء تلك القوة (وثانيهما) ان هذه القوة مفيدة لقبول الحس والحركة لولا المانع فلو كانت هذه القوة هي الغذائية والغاذية موجود في النبات للزم ان يكون للنبات استمداد لقبول الحس والحركة والتالي باطل فالمقدم مثله فاذا هذه القوة جنس ثالث مغائر للقوى النفسانية والنباتية *

(ولقائل) ان يقول لم لا يجوز ان يكون العضو المفلوج وجدت فيه قوة الحس والحركة الارادية واما فعل الحس والحركة الارادية فانما يوجد لما منع الفاعل من الفعل (وبالجمل) فلم لا يجوز ان تكون مادة الفالج مانعة عن ظهور افعال قوى الحس والحركة عن ذلك العضو ولا تكون مبطله لذاتي القوتين معا (وهذه) المطالبة متوجهة ايضا عليهم في قولهم ان هذه القوة مغائرة لقوة التغذية لان العضو المفلوج قد يبطل عنه التغذي وان كان بعد حيا *

(لانا نقول) لم لا يجوز ان يقال قوة التغذية باقية ولكن لما منع عن ظهور فعلها وقولهم قوة التغذية موجودة في النبات وهي غير مفيدة لقبول الحس والحركة (فنقول) الغذائية التي في النبات مخالفة بالماهية للغاذية التي في الحيوان فلم لا يجوز ان تكون احدي الغاذيتين تفيد هذا الحكم وان لم تكن الغاذية

الغاذية الاخرى مفيدة لهذا الحكم *

(هذا كله) مع تسليم ان القوى الحساسة جسمانية واما الحق فهو ما ذكرناه من ان الادراكات كلها بالنفس فهذه المباحث تكون ساقطة عنا * (وليكن هذا آخر كلامنا في القوى الفائضة من النفس التي تفعل افعلها بغير شعور وبالله التوفيق *

الباب الثالث في الادراكات الباهرة * وفيه ثلاثة عشر فصلا

الفصل الاول في اللمس * وفيه اربعة مطالب *

(الاول) ان الحيوان الارضى مركب من العناصر الاربعة وصلاحه باعتدالها وفساده بغلبة بعضها على البعض فلا بد ان تكون له قوة به يدرك ان الهواء المحيط به محرق او مجمد ليتحرز عنه اما الذوق فانه وان كان دالا على المطعومات التي بها يستبقى الحياة لكنه طالب للمنفعة و اللمس دافع للمضرة ودفع المضرة لاستبقاء الاصل واستبقاء الاصل اقدم من جلب المنفعة لتحصيل الكمال ولان جلب المنفعة ممكن لسائر الحواس فظهر ان اللمس اقدم الحواس (وانه يجب) ان يكون كل البدن موصوفا بالقوة الالامسة لتكون للاعضاء كلها شعور بالمفسد فيحترز عنه (ويشبه) ان تكون لكل حيوان حركة ارادية اما حركة انتقال من مكان الى مكان واما حركة انقباض وانبساط كما للاسفنجيات والاصداف في غلقها فانها تتحرك حركات انقباض وانبساط ولولم نشاهد منها هذه الحركة فكيف نعرف ان لها حس اللمس *

(الثاني) ذكروا ان قوى اللمس اربع الحاكمة بين الحار والبارد والحاكمة بين الرطب واليابس و الحاكمة بين الصلب واللين و الحاكمة بين الاملس والخشن وزاد بعضهم الحاكمة بين الثقيل والخفيف وذلك بناء على ان القوة

الواحدة لا تصدر عنها افعال مختلفة (قالوا) لكن هذه القوى لا تشارها في البدن ظنت قوة واحدة ولا استحالة في ان تكون الآلة الواحدة آلة للقوتين كما ان الرطوبة الجليدية فيها قوة باصرة وقوة لامسة *

(الثالث) قالوا من خواص قوة اللمس ان حاملها هو الواسطة ومن شرط الواسطة خلوها عن الكيفية التي تؤذيها حتى تفعل عنها انفعالا جديدا فيقع الاحساس به فالمدرك للحرارة والبرودة مثلا يجب ان لا يكون موصوفا بهما وليس ذلك لاجل انه لاحظ له منهما لانه مركب من العناصر الاربعة فهو اذا لاجل ان تكون الكيفيات فيه الى الاعتدال حتى يحس بالخارج عنه فالاقرب الى الاعتدال اشد احساسا ولما لم تكن العناصر الاربعة البسيطة معتدلة الكيفيات لم تكن لها قوة اللمس فليس لها حياة اصلا *

(وزعم زاعمون) انا انما نعرف كون البهايم مدركة للمحسوسات وشاعرة بها لاجل طلبها ما يلائمها وهربها عما ينافرها وقد وجدنا مثل ذلك في العناصر البسيطة فان الارض تهرب من الملوح الى السفلى على طريقة واحدة والنار تهرب من السفلى الى الملوح على طريقة واحدة واذا حاوت النار الصعود فاذا عارضها في صوب حركاتها معارض رجعت الى اسفل وصعدت من جوانبها وكل ذلك يدل على شعورها بما يلائمها وما ينافرها (هذا ما قيل) وبالجمله فاثبات الشعور والادراك للجملات مما لا تميل النفس اليه *

(الرابع) القوة اللامسة كما انها تشعر بالكيفيات الاربعة فكذلك تشعر بتفرق الاتصال مثل ما يحصل من الضرب وبعود الاتصال مثل ما يحصل من لذة الجماع فان سيلان الرطوبة للزجة الحارة على المص والشبيه باللحم القروي كانه يتعريته يفيد اتصالا والنوع الاول من الادراك هو الالم والثاني هو اللذة

وتحقيق الكلام فيه ما قد مضى *

﴿ الفصل الثاني في الذوق وفيه * ثلاثة مباحث ﴾

(البحث الاول) الذوق تالى للمس وكانه عبارة عن الشعور بما يلامس البدن ليطلبه والمس شعور خاص بما ينافيه ليجنب عنه والذوق مشروط بالمس لكنه لا يكفي فيه الملامسة بل لابد من متوسط عديم الطعم وهو الرطوبة اللامائية المتباعدة عن المبلعة لتقبل الطعام ثم ان كانت الرطوبة عديمة الطعم ادت الطعوم بصحة وان خالطها طعم كما يكون للمرضى لم تؤد بصحة *

(البحث الثانى) ان هذه الرطوبة اما ان تتوسط على سبيل انه تخالطها اجزاء ذى الطعم مخالطة تتشربها ثم تفوص في اللسان حتى تخالطه فيحسها واما ان تتكيف نفس تلك الرطوبة بتلك الطعوم من غير مخالطة فان كان الاول فلا فائدة في تلك الرطوبة الا في تسهيل وصول المحسوس الحامل لتلك الطعوم الى الحاس ويكون الحس بلامسة المحسوس من غير واسطة وان كان الثانى فيكون المحسوس بالحقيقة هو الرطوبة ويكون الحس به بلا واسطة وعلى كل حال لا يبقى بين الحس والمحسوس واسطة حتى لو كان المحسوس الخارج يتمكن من الوصول الى الحس من دون هذه الواسطة كان الذوق خاصا كالحال فى الابصار فلا بد من متوسط والحق ان كلا الوجهين محتمل *

(فان قيل) ما بال العفوصة تذاق وهى تورث السدد (فنقول) انها لا تخالط بواسطة هذه الرطوبة جرم اللسان ثم تؤثر اثرها من التكشيف بعد المخالطة *

(البحث الثالث) ان قوة الذوق واحدة (واعترض) بعضهم على الحكماء القائلين بالقوى فقال انهم جعلوا قوة للمس قوى متعددة لتعدد الملموسات فلماذا لم يجعلوا قوة الذوق متعددة بتعدد المذوقات (فنقول) لهم ان يجيبوا باننا

انما اوجبنا ان يكون الحاکم على نوع واحد من التضاد قوة واحدة لتتم الشهور والتميز والطعوم وان كثرت الا ان فيما بينها مضادة واحدة واما الملموسات فليس فيما بينها مضادة واحدة فان بين الحرارة والبرودة نوعا واحدا من المضادة وهو غير النوع الذي بين الرطوبة واليبوسة *

(الفصل الثالث في الشم * وفيه بحثان)

(الفصل الثالث في الشم)

(البحث الاول) ان الانسان يكاد ان يكون ابلغ الحيوانات في الشم الا انه اضعفها في بقاء مثله في خياله فان رسوم الروائح في نفس الانسان ضعيفة جدا ولذلك لا يكون للروائح عنده اسما الا من جهتين احدهما من جهة الموافقة والمخالفة بان يقال رائحة طيبة ورائحة متنتة والاخرى من جهة النسبة الى الطعوم فيقال رائحة حلوة وحامضة ويشبه ان يكون حال ادراك الانسان للروائح كحال ادراكات الحيوانات الصلبة { العيون للمبصرات فان ادراكها لها يكاد ان يكون كاللتخيل غير المحقق واما كثير من الحيوانات الصلبة العيون فتقوتها على ادراك الروائح قوية جدا بحيث لا يحتاج الى التنشيق (ونقول) ان مما لا شك فيه ان واسطة الشم جسم لارائحة له وهو الهواء *

(البحث الثاني) زعم بعضهم ان الرائحة انما تنأدى بان تتحلل اجزاء من الجسم ذي الرائحة وتبخر وتخالط المتوسط (واحتج عليه) بانه لو لم يكن كذلك لما كانت الحرارة تهيج الروائح بسبب ذلك والتبخير وما كان البرد يمحطمها ومعلوم ان التبخير يذكي الروائح (وايضا) نرى ان التفاحة تذبل من كثرة الشم فدل ذلك على تحلل اجزائها *

(وزعم آخرون) ان الهواء المتوسط يتكيف بتلك الكيفية من غير ان يخالطه شيء من الجسم الذي له تلك الرائحة اذ لو كانت الروائح التي تملأ المحافل { الصلبة

انما تكون بسبب تحلل شيء لوجب ان يكون الشيء ذو الرائحة بنقص وزنه
ويقل حجمه وايضا فلانا نبخر بالكافور تبخيرا ياتي على جوهره كله فتكون
معه رائحة منتشرة انتشارا الى حد ويمكن ان تنتشر تلك الرائحة في اضعاف
تلك المواضع بالنقل والوضع في جزء جزء من ذلك المكان بل في اضعافه
حتى يتشم منه في كل واحد من تلك البقاع فيكون في مجموع تلك البقاع
مثل الرائحة التي حصلت بالتبخير فاذا كان في كل واحدة من تلك البقاع
الصغيرة يتبخر منه شيء فيكون مجموع الابخرة التي يتحلل منه في جميع تلك
البقاع التي نريد على البقعة المذكورة اضعافا مضاعفة للبخار الذي يكون
بالتبخير او مناسباله فيجب ان يكون النقصان الوارد عليه في ذلك قريبا
من ذلك او مناسباله لكن ليس الامر كذلك فبين ان للاستحالة مدخلا
في هذا الباب (والحق) ان كلام المذاهبين صحيح وانه لا منافاة بينهما (ومنهم
من زعم) ان ادراك الشم يتعلق بالمشوم حيث هو وهذا البعد الوجوه *

الفصل الرابع في السمع

(اعلم) ان السمع هو ادراك الصوت وقد عرفت حقيقة الصوت وكيفية
تأديته الى الصياخ فلذلك كرها هنا فيما يتعلق بالسمع امور او ذلك بحثان *

(البحث الاول) ان السماع لا يحصل الا عند تأدي هذا الهواء المنضبط
بين القارع والمقروع وهو ظاهر لوجوه خمسة *

(اما اولها) فلان ذلك التجويف اذا سد او انسد يطل السمع *

(واما ثانيا) فلانه اذا كان بين الصائت والسامع جسم كيفي تضر السماع

او صار عسرا *

(واما ثالثا) فلان من رأى انسانا يقرع بمطرقة على سندان فان كان قريبا منه

سمع الصوت مع مشاهدة القرع وكلما بعد حصل سمعه بعد زمان يضاهي
طوله بعد المسافة *

(و اماربعا) فان من وضع فيه على طرف انبوبة و وضع الطرف الآخر
من تلك الانبوبة على اذن انسان آخر و تكلم فيه فان ذلك الانسان يسمع
ذلك الكلام دون سائر الحاضرين وذلك لتأدي الهواء فيه الى اذنه
وامتناع ان يتأدى الى اذن الغير *

(و اما خامسا) فانه عند اشتداد هبوب الرياح ربما لا يسمع القريب و يسمع
البعيد لانحراف تلك الامواج الحاملة لتلك الاصوات بسبب هبوب الرياح
من سمع الى سمع *

(فان قيل) لو ان انسانا تكلم من وراء جدار متخذ من الحديد وجب ان
لا يسمع الذي في الجانب الآخر من الجدار ذلك الكلام لانه ليس في ذلك
الجدار شيء من المنافذ ولو كانت قليلة فوجب ان تشوش تلك الامواج
ولا تبقى اشكال تلك الحروف كما خرجت عن حلق المتكلم (وايضا) فلان
الانسان اذا تكلم حدث في الهواء ذلك التموج فان تأدى ذلك بالكلية الى سمع
شخص وجب ان لا يسمع غيره ذلك الكلام اذ ليس هناك الا ذاك التموج
الواحد وان لم يتأدى اليه بالكلية بل تأدى الى سمع كل واحد بضعه وجب ان
لا يسمع واحد منهم ذلك الكلام بتمامه *

(فنقول) اما الحائل الذي لا ينفذ فيه اصلا فانه يمنع من السماع لانه كلما
كانت المنافذ اقل كان السمع اضعف فوجب اذالم توجد المنافذ اصلا ان
لا يوجد السمع *

(وقوله) تلك المنافذ تكسر اشكال تموجات الحروف فنقول قد عرفت ان

الحروف انما تكون باطلاق الهواء بعد حبسه على وجه مخصوص فيكون التمزيج الفاعل للحرف ليس مخصوصا بكل الهواء دون اجزائه بل انما هو حاصل في كل واحد من اجزائه فاي جزء وصل حصل الشمو ربما يفعله من الصوت (وهذا هو الجواب) عن السؤال الثاني *

(البحث الثاني) ان المسموع هو الصوت القائم بالهواء القارع للصماخ فقط او هو محسوس والصوت القائم بالهواء الخارج عن الاذن ايضا محسوس والحق هو الاخير *

(والذي يدل عليه) انا اذا سمعنا الصوت ادر كنا مع ذلك جهة وقربه وبعدة ومعلوم ان الجهة لا تبقى منها اثر في التمزج عند بلوغه الى التجويف فكان يجب ان لا ندرك من الاصوات جهاتها وقربها وبعدها لانها من حيث اتت دخلت بمركتها تجويف الصماخ فيدركها الصماخ هناك ولا يميز بين القريب والبعيد كما ان اليد تدرك بلمسها ما تلتقاه ولا تشعر به من جهة اللمس الا حيث تلمسه ولا فرق بين وروده من ابعد بعد واقرب قرب لان اليد لا تدرك اللمس من حيث ابتداء اولافي المسافة بل حيث انتهى وهنا لك لا يبقى الفرق بين ان يكون قد جاء من قرب او بعد ولما كان التميز بين الجهات والقريب من الاصوات والبعيد منها حاصلا علمنا اننا ندرك الاصوات الخارجية من حيث هي *

(فان قيل) انما ندرك الجهة لان الهواء القارع انما توجه من تلك الجهة وانما ندرك القريب والبعيد لان الاثر الحادث عن القرع القريب اقوى وعن البعيد اضعف *

(فنقول) اما الاول فباطل لان المصوت قد يكون على اليمين من السامع وقد يسد الانسان الاذن الذي يليه ويسمع صوته بالاذن اليسرى ومع ذلك

يحصل الشعور بكون الصوت على اليمين ولا يحصل التموج الى الاذن اليسرى
الا بعد ان يعطف عن اليمين فليس ادراك الجهة لان القارع انما جاء
من تلك الجهة *

(واما الثاني) فهو باطل ايضا والا لكنا لا ندرك البعيد القوى و القريب
الضعيف ولكنا اذا سمعنا صوتين متساويي البعد مختلفين بالقوة والضعف
وجب ان نظن ان احدهما قريب والاخر بعيد ويشبه علينا القوة والضعف
بالقرب والبعد وليس الامر كذلك *

(فان قيل) فما السبب في الشعور بجهة الصوت (قلنا) قال صاحب المعتبر
انا قد علمنا ان هذا الادراك انما يحصل ولا يقرع الهواء المتموج لتجويف
الصماخ ولذلك يقبل من الابعد في زمان اطول ولكن مجرد ادراك الصوت
القائم بالهواء القارع لا يحصل الشعور بالجهة و القرب و البعد بل ذلك انما
يحصل بتتبع الاثر الوارد من حيث ورد وما يبق من في الهواء الذي هو في
المسافة التي فيها ورد *

(و الحاصل) انا عند غفلتنا يدعلينا هواء قارع فيدرك عند الصماخ وذلك
القدر لا يفسد ادراك الجهة ثم انا بعد ذلك نتبعه بتأملنا فيتأدى ادراكنا من
الذي يصل الينا الى ما قبله فاقبله من جهته ومبدء وروده فان كان بقي منه شيء
متأدا دركناه الى حيث ينقطع ويفنى وحينئذ ندرك الوارد ومدده وما بقي
منه موجودا وجهته وبعد مورده وقربه وما بقي من قوة امواجه وضعفها
فلذلك ندرك البعيد ضعيفا لانه يضعف تموجه حتى ان لم يبق في المسافة
اثرينها على المبدء لم نعلم من قدر البعد الا بقدر ما بقي فلا نفرق بين الرعد
الواصل الينا من اعلى الجو وبين دوى الرحى الذي هو اقرب منه الينا واذا كان

بالشماع

يقربنا رجلان بيتنا وبين احدهما قدر ذارعين وبيتنا وبين الآخر قدر ذراع
من البعد ولم نبصرهما بل سمعنا كلاهما عرفا لسمعنا قدر المسافة من قرب
احدهما وبعد الآخر هذا ينتهي ما قيل *

(و قد بقي فيه بحث) و هو ان السمع هب انه يتبع من الذي وصل اليه الى
ما قبله فاقبله ولكن مدرك السمع هو نفس ذلك الصوت واما الجهة فهي غير
مدركة للسمع اصلا و اذا لم تكن الجهة مدركة له لم يكن كون الصوت حاصل
في الجهة مدركا له فبقي ان يكون مدرك السمع هو الصوت الذي في تلك
الجهة لا من حيث انه في تلك الجهة بل من حيث انه صوت فقط و معلوم
ان هذا الصوت لو كان حصوله في جهة اخرى لكان صوتا فاذا المدرك
للسمع من الصوت الموجود في الجهة المخصوصة هذا القدر الذي لا يختلف
بختلاف الجهات فكيف يكون هذا موجبا لادراك الجهة وهذا الشك
لا بد وان يتفكر فيه *

(الفصل الخامس في الرد على القائلين بان الابصار لاجل خروج الشعاع)
(المذاهب) المشهورة بين الحكماء في الابصار ثلاثة *

(الاول) قول من يقول انه يخرج من العين جسم شعاعي على هيئة مخروط
رأسه يلي العين وقاعدته تلي المبصر و الادراك التام انما يحصل من الموضع
الذي هو موقع سهم هذا المخروط *

(المذهب الثاني) قول من يقول الشعاع الذي في العين يتكيف الهواء
بكييفيته و يصير الكل آلة في الادراك *

(المذهب الثالث) ان الابصار انما يحصل بانطباع اشباح المراتب بتوسط
الهواء المشف في الرطوبة الجليدية و غرضنا من هذا الفصل ابطال القول

(الفصل الخامس في الرد على القائلين بان الابصار لاجل خروج الشعاع)

بالشعاع وللقائلين به ادلة *

(اولها) قالوا ان الانسان اذا رأى وجهه في المرآة فلا يخلو اما ان يكون لاجل ان تنطبع في المرآة صورة الوجه ثم تنطبع في العين صورة مساوية لتلك واما ان يكون لاجل ما نقوله من ان الشعاع يخرج من العين ويتصل بالمرآة ثم ينعكس عنها لصقاتها الى الوجه والاول باطل من وجوه *

(الاول) وهو ان صورة الوجه لو انطبع في المرآة لا انطبع في موضع معين ولا تمتنع ان يتغير عن موضعه بزوال شيء ثالث كما ان الحائط اذا اخضر بسبب انعكاس الشعاع عن الاخضر اليه فان ذلك اللون يلزم موضعا واحدا ولا يختلف على المتقلبين وانت ترى صورة الشجر في الماء ينتقل مكانها عن الماء مع انتقالك فبطل القول بالانطباع *

(واما على القول) بالشعاع فعملة ذلك ظاهرة وهي ان الناظر اذا انتقل انتقل مسقط الخط الذي يرى به المرئي الى جزء آخر فيتخيل انه في ذلك الجزء الآخر (والثاني) هو ان الانسان يرى وجهه في المرآة ولا شك انه ليس في سطح المرآة بل هو كالتأثير فيه البعيد عنه بل يخيل انه يقرب ممن تقرب منها ويبعد ممن تبعد عنها ثم لا يخلو اما ان يكون ذلك بعدا في غور المرآة وهو محال (اما اولا) فلا يخلو ليس للمرآة ذلك الغور (واما ثانيا) فلان ما ينطبع في باطنه من الصور لا يرى فبقي ان يكون ذلك البعد بعدا في خلاف جهة غورها فيكون بالحقيقة انما ادرك الشيء الذي بذلك البعد من المرآة فلا يكون الشبح منطبع فيها *

(الثالث) وهو ان ناظر الانسان قد يرى فيه غيره مشبح صرعى لا يراه هو ولو كانت تلك الصورة منطبعة في الناظر لوجب ان يتساوي كل واحد

منهما في ادراكهما *

(والرابع) ان ارى الجبل العظيم في المرأة ومن المستمع ان تنطبع صورة العظيم في الجسم الصغير *

(والخامس) ان المرأة ان لم يكن لها لون امتنع ان يقبل الشكل كالهواء وان كان لها لون وانطبع فيها لون شيء آخر وجب ان يكون ساتر اللون الاول كما ان الخضرة اذا انعكست الى الجدار بسبب الضوء ستر لون الجدار وبالجملة كيف يعقل اجتماع اللونين في جسم واحد مع بقاء كل واحد منهما على حد الصرافة فثبت ان صور المرئيات لا تنطبع في المرايا وان السبب في ذلك هو الشعاع * (وثانيها) ان احدا اذا نظر الى ورقة رآها كلها ولا يتبين له من جملتها الا ما يمكنه ان يقره ولا يمكنه ان يقره الا السطر الذي يحدق نحوه ثم كذلك في كل حال يقرب بصره من سطر الى سطر وليست العلة الا ان مسقط السهم من مخروط الشعاع اصح ادراكا ولو كان ذلك لاجل الانطباع فكل ما دركه فقد انطبع صورته فكان يمتنع ان يكون بعض المواضع اصح ادراكا من البعض *

(وثالثها) ان من قل شعاع بصره فان ادراكه للتقريب اصح من ادراكه للبعيد لاجل ان المرئي متى كان بعيدا تفرق الشعاع واذا كان قريبا لا يتفرق واما الذي يكون شعاع بصره كثير الكثرة يكون غليظا فان ادراكه للبعيد اصح بسبب ان الحركة في المسافة الطويلة تقيده رقة وصفاء فثبت المطلوب *

(ورابعها) ان الاجهر يبصر بالليل دون النهار والعلة فيه ان شعاع العين لقلته وضعفه يتخلل بشعاع الشمس فلا يقوى على الابصار والا عشى يبصر بالنهار دون الليل والعلة فيه انه مع عدم شعاع الشمس ناقص عن الكفاية *

(وخامسها) ان الابصار باحدى العينين عندما يغمض الاخرى اكمل من

الابصار عند ما تكونان مفتوحتين والعلة فيه ان الشعاع يهرب من العين المنفضة وينصب الى الاخرى *

(وسا دسها) ان الانسان يرى في الظلمة كأن نورا قد انفصل من عينه واشرق على انفه وكذلك الانسان اذا اصبح ودعا به دهش الانتباه الى حرك عينيه فانه يترأى له شعاعات قدام عينيه وكذلك الانسان اذا غمض عينيه على السراج يرى خطوطا متصلة بين العينين والسراج وكذلك ترى عين الهرة في الظلمة كأنها شمعة نارولولا انفصال الشعاع لما كان الامر كذلك *

(وسا بها) ان الحواس الاربع انما تدرك بالماسية كاللمس والذوق والشم الذي يستقر به الريح بالاستنشاق ليلاقيه وكالصوت الذي ينتهي به التموج الى السمع (اما البصر) فليس كذلك لانه لا يرى ما يكون في غاية القرب منه فضلا عما يكون مما ساله ولا بد من الملاقاة فهي اما ان تكون لاجل انه يتقل من المحسوس الى الحس شيء اولانه يتقل من الحس الى المحسوس شيء والاول باطل لان صورة المحسوس عرض والانتقال عليه محال فتعين الثاني وهو ان يخرج من العين اجسام شعاعية فاذا لاقت المحسوس حصل الابصار (ونا منها) ان كل فعل النفس يكون بالآلة جسمانية فانه يحتاج فيه الى اتصال الآلة بمحل الفعل والا لم يكن ذلك المحل اولى بوقوع الفعل فيه من محل آخر واذا لم يكن بد من الاتصال وليس ذلك لاتصال المرئي بالعين لما ثبت من فساد القول بالانطباع فهو اذا لاجل ان الآلة تحركت الى المرئي ولا يمكن ذلك الا بان تحدث كيفية من نور العين في الهواء وتتصل بالمرئي (هذا مجموع) ادلة القاثلين بالشعاع *

(اما ادلة المبطلين له) فالذي يدل على انه ليس الابصار لاجل خروج الاجسام الشعاعية

الشعاعية من العين اربعة امور *

(الاول) هو ان الشعاع بعد خروجه من العين اما ان يبقى اتصاله بالعين اولاً يبقى فان بقي فاما ان يتصل بكل المبصرات اولاً يتصل بكلها فان اتصل بكل المبصرات فقد خرج من البصر مع صفوه جسم مخروطي عظمه هذا المظلم وقد يضغطه الهواء ويدفعه وكذا الافلاك تضغطه وتدفعه وينفذ في خلاء ثم كما يطبق الجفن يعود اليه ثم يفتح فيخرج مثله وكما يطبق تعود الجملة اليه حتى كانه واقفة على بنية المغمض *

(فان قيل) انكم تجوزون ان يحل في المادة مقدار عظيم بعد ان كان قد حل فيها مقدار صغير فلم لا تجوزون هاهنا ان يقال الشعاع الذي خرج من العين وان كان صغير المقدار الا انه يصير عظيماً *

(فقول) انكرنا ذلك من قبل انه يجب ان يدفع العناصر والافلاك او ينفذ ذلك البعد المزد في ابعاد هذه الاجسام وكل ذلك محال ومن قبل انه يجب ان لا يتمكن الشخصان من رؤية شيء واحد لتمام الجسمين الشعاعيين الخارجين من العين (واما ان كان) الشعاع لا يتصل بكل المبصرات بل يتشظى ويتفرق فيجب ان لا يحس بكل المرئي بل يحس بالمواضع التي تقع عليها تلك الاجزاء الشعاعية حتى لا يحس من الجسم الاتفايق نقطته ويفوته الغالب (وايضاً) اذا نظرنا الى الماء رأينا جميع الارض التي تحت الماء فلكم يكن قبل ذلك في الماء خلاء ثم نفذت فيه هذه الشعاعات الكثيرة وجب ان يزداد حجم الماء وان قيل بانه كان في الماء خلاء فلم تكن تلك الفرج خالية مع نقل الماء وسيلانه الى الفرج وملئه اياها الا ان يقال الماء فرج كله او الغالب عليه الفرج وذلك محال هذا اذا خرج الشعاع من العين ولم ينفصل واما اذا انفصل عنها فهو اظهر

استحالة لانه يلزم ان يكون الحساس احس بمماسة ذلك الشماع ويكون كمن يقول ان لامساً يقدر ان يلمس بيد مقطوعة (الا ان يقال) ان ذلك الشماع يحيل الهواء المتوسط وذلك هو المذهب الثانى وسنبطله *

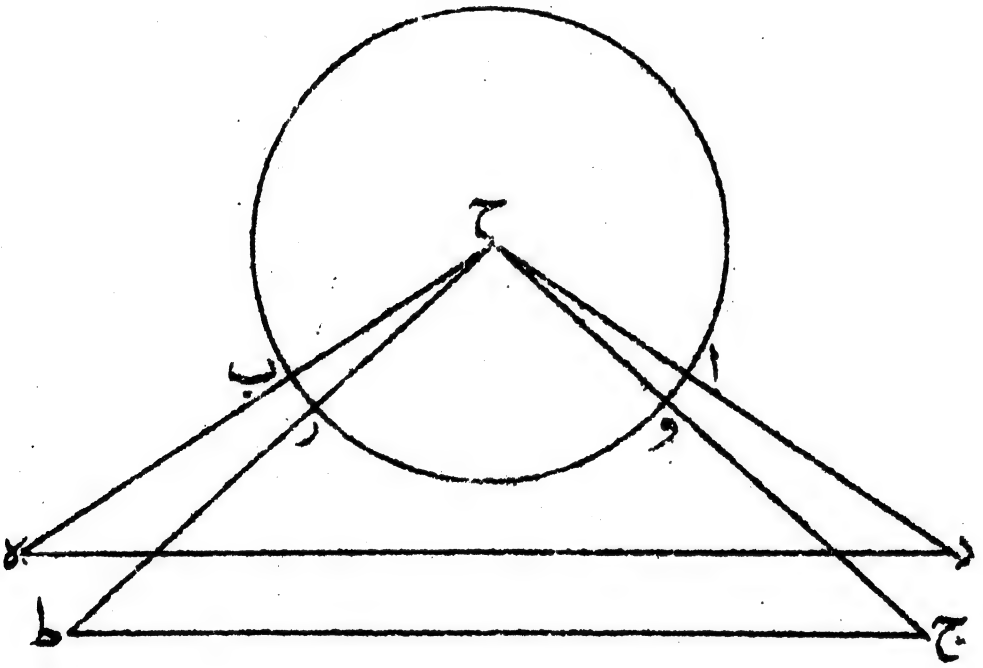
(الدليل الثانى) ان حركة هذه الاجسام الشعاعية ليست طبيعية والالكانت الى جهة واحدة واذ ليست طبيعية فليست ايضا قسرية لان القسر على خلاف الطبيعة وظاهر انها ليست ارادية فاذا ليست لها حركة فليس الابصار لاجل حركة الشماع واما حركة الاجسام الحاملة للاصوات الى الصماخ فهي قسرية لانها لا تحدث الا عن قلع او قرع *

(الدليل الثالث) انه اذا كان ريح او اضطراب فى الهواء وجب ان تشوش تلك الشعاعات وتتصل بالاشياء الغير المقابلة للوجه فكان يجب ان يرى الانسان ما لا يقابله لاتصال شعاعه به كما انه لما كان الصوت عبارة عن الكيفية التى يحملها الهواء المتموج بسبب القرع لا جرم انه يضطرب عند هبوب الرياح ويميل من جهة الى جهة اخرى *

(الدليل الرابع) ان المرئى اذا بعد عن الرائي فانه لا يرى والسبب فيه ما نقوله لتكن دائرة (اب) الحدقة وتكن نقطة (ح) وسطها وليكن (ده) و (ج ط) متساويتين محاذيتين للحدقة وليكن (ده) اقرب و (ج ط) ابعد من نقطة (ح) ولنخرج من (ح) خطين الى (ده) على شكل مثلث يقطعان دائرة الحدقة على (اب) ولنخرج خطين آخرين من (ح) الى (ج ط) يقطعان الدائرة على (ور) فتكون زاوية (اح ب) اكبر من زاوية (و ح ر) الشبح الذى فى الصغرى اصغر من الذى فى الكبرى ومعلوم ان هذا السبب انما يستقيم اذا جعلنا الزاوية موضعا للابصار فما اذا جعلنا القاعدة موضعا للابصار فيجب ان يرى

في مجلد الثاني

(٢) متعلقة بصفحة ٢٩٣



الجسم كما هو سواء خرج عن زاوية ضيقة او غير ضيقة (٤) *
 (ولقائل) ان يقول ان كان صغر الزاوية يوجب صغر الشبح الذى ينطبع فيها
 فاما يكون ذلك لاجل ان الكبير لا ينطبع فى الصغير فكيف يجوز ارتسام
 صورة نصف العالم فى مقدار عدسة وان جاز ان ينطبع الكبير فى الزاوية
 الصغيرة لم يكن صغر الزاوية مما يوجب صغر الشبح وحينئذ فلا ينتفعون
 بهذه الحجة *

(واما ما يدل) على انه ليس الابصار لاجل حدوث كيفية فى الهواء فامر ان
 (الاول) لو كان الابصار لاجل استحالة الهواء من حالة الى حالة بعين المبصر
 لكان كلما كان الناس اكثر كانت هذه الحالة اقوى فيلزم ان المبصرين
 اذا ازدحموا ان يكون حدوث هذه الهيئة فى الهواء اقوى وان يكون
 قوى البصر اشد احالة للهواء الى هذه الكيفية من ضعف البصر والتوالى
 باطلة فالمقدم باطل *

(فان قيل) لم لا يجوز ان يقال الهواء للطافته يقبل من البصر اقصى الممكن
 فى تلك الكيفية فلا جرم انه لا يزداد حال تلك الكيفية عند اجتماع المبصرين
 (فنقول) اذا اجتمع المبصرون وفتحوا اعينهم دفعة واحدة فلا يخلو اما
 ان تكون تلك الكيفية الحاصلة عند اجتماعهم اقوى مما كانت عند افراد المبصر
 الواحد اوليست اقوى فان كانت اقوى فهو المطلوب وان لم تكن اقوى لم يكن
 حدوث تلك الكيفية عن بعض الابصار اولى من حدوثها عن غيره فيلزم
 ان تجتمع على المملول الشخصى علل مستقلة وذلك محال على ما ثبت *

(الامر الثانى) اننا نعلم بالضرورة ان النور الذى يخرج من عين المصفر
 يستحيل ان يقوى على ان يحيل ما بينه وبين الكواكب الثابتة الى جوهره بل

ذلك العصفور او الانسان او القيل لو كان نور اكله لما امتد ولا احال من الهواء عشرة فراسخ فضلا عن ان يحيل ما بينه وبين الثوابت وان لم يكن ذلك جليا فلاجل في العقل *

(واما الجواب عما احتجوا به اولا) فنقول انكم بيتقم ان ادراكنا للشيء في المرأة ليس لاجل انطباع صورة ذلك الشيء في المرأة وذلك حق اما لم قلت انه يلزم من ذلك ان يكون ذلك لاجل خروج الشعاع عن العين ولم لا يجوز ان يقال ان من شأن المرئي اذا قابل البصر وبينهما مشف و المرئي مضيء بالفعل ان يرى ذلك المرئي ويكون المشف مؤديا بمعنى انه شرط لحصول الابصار ثم ان اتفق ان كان الجسم ذو الشبح صقيلا رؤى معه جسم آخر نسبته من الصقييل نسبة العين من الصقييل لا بان يتشبح الصقييل بصورة شيء بل بان يكون ابصاره شرطا لا بصار الجسم الذي يكون بينه وبين العين على النسبة المخصوصة (واكثر) ما يتعجب من هذا انه كيف يرى مالا يقابل العين ولا ينطبع صورته في المقابل وهذا ليس فيه الا التعجب من جهة الندرة فقط ولو كانت العادة من التأثيرات الطبيعية على ان عامتها تحصل بالمحاذاة لا بالمماسه لكان اذا اتفق ان يقال في شيء واحد انه يؤثر بالمماسه فلا يتعجب منه وكذلك الحال في التعجب الذي يعرض من وجود جسم يؤثر على وضع غير متعارف في تأثير الا جسام واما ان ذلك ممتنع فلا برهان عليه بل هو الحق اذ الصقييل غير قابل لصورة ما يقابله على ما ثبت بالبراهين بل يكون شرطا لحصول الادراك كما ان المشف شرط الا ان المشف شرط لحصول الابصار المحاذي والصقييل شرط لحصول ابصار محاذي المحاذي والبرهان يمنع من صحة غيره وعلى الجملة فليس يلزم من بطلان انطباع الصورة في المرأة صحة القول بانمكاس الشعاع الخارج من العين اليها عنها

الى الوجه اذ ليس يحيط هذان القسمان بالنقيضين حتى يلزم من فساد احدهما صحة الآخر * .

(والجواب عما احتجوا به ثانيا) يتنى على قاعدة وهي انا لا ننكر ان يكون في العين اجسام شعاعية لامعة وهي التي تسمى الروح الباصرة ولا ننكر انه يرسم بين العين والمرئي مخروط متوهم كما ذكرنا في علة رؤية الكبير من البعيد صغيرا لكن نقول المحسوس لا يرى من جهة قاعدة المخروط بل من جهة الزاوية اعنى العضل المشترك بين الجليدية وبين المخروط المتوهم ثم ان لتلك الزاوية ما هو بمنزلة مسقط السهم من المخروط كانه ينفذ من مركز العين الى ما يحاذيه ومنه الى ما هو بمنزلة المحيط او المقارب للمحيط وان قوة الشعاع المصبوب في الرطوبة الجليدية عند سهمه اذ التأثير يتوجه اليه من الاطراف فتكون الاستتارة بالافراط هناك فلذلك تكون الصورة المنطبعة فيه اظهر وادراكه اقوى والذي يلي اطرافه فهو اضعف * .

(والجواب عما احتجوا به ثالثا) ان الجليدية تشتد حرقتها عند تبصر البعيد وذلك مما يحلل الروح الرقيق فلا جرم من قل شعاع بصره لا يرى البعيد لانه بالتحلل ينقص عن القدر المحتاج اليه واما اذا كان الروح غليظا فانه يرق بالحرارة فلا جرم يقوى ادراكه للبعيد دون القريب * .

(والجواب عما احتجوا به رابعا) انا لا ننكر ان في العين اجساما شعاعية هي مركب القوة الباصرة فعلة الجهر هي ان تبلغ تلك الاجسام في الرقة والقلة الى حد تحلل في ضوء الشمس وعلة العشى رطوبة للعين وغلظها او رطوبة الروح وغلظها ونحن لا نمنع ان نقصان الاجسام الشعاعية المصبوبة في العصبه المجوفة او غلظها يمنع من الابصار والخلاف في انه هل يخرج الشعاع من العين

ام لا وليس يتج شئ مما قالوه هذا المطلوب *
 (والجواب عما احتجوا به خامساً) ما ذكرناه الآن فانا لا ننكر ان الروح الباصرة
 نارة تتحرك الى الباطن وتارة الى الظاهر فاذا انغمضت احدى العينين هربت
 تلك الارواح من التعطل والظلمة ومالت الى العين الاخرى لان المنفذ فيهما
 مشترك وليس يلزم من ذلك ان يكون في طبع ذلك الشعاع خروج وسفر
 الى اقطار العالم *

(والجواب عما احتجوا به سادساً) هو ايضا ذلك فانا لا ننكر الشعاع الذي
 في العين فاذا كانت ظلمة اضاء ذلك الشعاع قدامه بكيفية تفيد هالاً لانه
 يخرج من العين ويتصل به ويجوز ان يكون المس والحك يحدث اشعة نارية
 لطيفة في الظلمة كما يتفق من مس ظهور السننير السود وامرار اليد على الحديقة
 واللحية في الظلمة ولا يبعد ان تكون الحديقة مما يلمع في الليل ويلقي شعاعها على
 ما تقابلها فان عيون كثير من الحيوانات بهذه الصفة كعين الهرة والاسد
 والحية ولذلك كانت هذه الحيوانات ترى بالليل لقوة عيونها *

(والجواب عما احتجوا به سابعاً) انا ما نقول انه تثقل الصورة من المحسوس
 الى الحس بل نقول ان البصر يقبل في نفسه صورة من البصر مشاكلاً للصورة
 التي له والمحسوسات التي لا تحس الامع الماسة كاللمس والذوق فليس يساب
 الحاس صورها بل يوجد فيها مثل صورها وليس بمستبعد ان يكون من الاشياء
 ما لا يتفعل الا عن الملاقى ومنها ما لا يفعل الا عن المحاذى مثل الابصار فانه
 لا يحتاجه الى توسط شفاف وهو الهواء والى كون المرئي مضيئاً وكلاهما
 لا يوجدان عند ملاقات الحاس والمحسوس فلا جرم يتمتع ان يفعل عن الملاقى
 بل لا يفعل الا عن المحاذى ولما لم يكن على فسلحه حجة لم يجب انكاره *

(والجواب عما احتجوا به ثامناً) أنه ليس القول بالشعاع والقول بالانطباع محيطين بطل في النقيض حتى يلزم من فساد الانطباع ثبوت الشعاع فبطل جميع ما قالوه *

﴿ الفصل السادس في إثبات الشعاع داخل العين ﴾

(انكر محمد بن زكريا) وجود الشعاع في جسم الانسان وزعم ان النور لا يوجد الا في النار او الكواكب واما الاجسام الكثيفة وما في بواطنها فالاولى بها الظلمة وكيف يعقل داخل الدماغ مع تستره بالحجب الكثيفة جسم نوراني *

(اما الشيخ) فانه اعترف بذلك لان جالينوس لما احتج ببعض الشبه التي حكيناها على خروج الشعاع من العين اجاب الشيخ عنه بان ذلك يدل على وجود الشعاع في العين ولا نزاع فيه لكن لم قلتم ان ذلك الشعاع يخرج فلنذكر تلك الادلة مرة اخرى على ان نجعلها ادلة على وجود الشعاع في العين لا على خروج الشعاع عنها ننظر في اجوبة محمد بن زكريا عنها وتلك الادلة اربعة *

(الاول) ان ما كان من الحيوان كثير ضياء العين فانه اذا نظر نحو انفه رأى عليه دائرة من الضياء فيدل على ان في العين نورا *

(الثاني) ان كثيرا من الناس يمرض لهم عقب النوم الطويل اذا فتحو اعينهم ان يبصروا ما قرب منهم هنية نوراني يفقدون ذلك فيدل ذلك على امتلاء العين من النور في ذلك الوقت *

(الثالث) انا اذا غمضنا احدي العينين اتسع ثقب الناظر من الآخر فنعلم يقينا انه يملؤه جوهر جسمي *

(الرابع) انه لولا انصباب اجسام نورانية من الدماغ الى العين لكان جمل

عصبتي الابصار مجوفتين عديم الفائدة (اجاب محمد بن زكريا) اما عن الاول فقال ان ذلك ليس بسبب النور الذي في العين بل لان النور الخارج اذا وقع على القرنية انعكس على الانف كما ينعكس النور عن الماء والمرآة على الجدران * (واما عن الثاني) فقال ليس السبب في ذلك ما ذكره بل السبب ان العين تتجشع في وقت النوم رطوبات تغذوها مشابهة لها في الصفاء والركة غريزية كثيرة جدا ولذلك تتوالع العين على النوم وتغور على السهر فلذلك تكون اذكي حسا واسرع تأثرا من الاشباح وايضا فعندها بالتأثر عن الاشباح عهد طويل مما اثر الاشباح عنها كلها ولم يبطل الطول الذي عهدا عادة التأثر فلا جرم كان الاحساس في ذلك الوقت اتم *

(واما عن الثالث) فقال انه لو لم يتسع ثقب العين الا لانه يجري اليه جسم عند تغميض الاخرى لم يكن يتسمان جميعا في حالة ويضيقان في حالة اخرى وقد نجد النواظر كلها اتسع في الظلمة وتضيق في النور وذلك بسبب ان النور الشديد التأثير يؤدي الحس والظلمة مائة من الابصار والابصار انما يوجد بالاعتدال فلا جرم اتسع حال الظلمة ليقوى بذلك على الابصار ويضيق حال الضوء ليدفع المؤذي (واذا ظهر ذلك فنقول) انا اذا غمضنا احدى العينين اتسمت الاخرى لينكشف من الجليدية مقدار ما استتر عنها من العين الاخرى او يقارب ذلك باكثر مما يمكن لان جسما انصب اليها وان سامنا ان جسما انصب اليه لكن لم قلتم ان ذلك الجسم مستتر شعاعا *

(واما عن الرابع) فقال ليست الفائدة في تجويف العصبتين ان يجري فيها النور من الدماغ الى العين لان جري هذا النور عديم الفائدة واذا كان لا يمكنه ان ينفذ في الطبقة القرنية على صلاحيتها وعدم المنفذو الثقب والشق فيها بل

الفائدة ان لا يكون بين الاشباح المنطبعة في الرطوبة الجليدية وبين الروح الذى في بطون الدماغ حائل كشيء لان الحائل الكشيف يمنع من تأدى الشبح فهذا هو فائدة المنفذ لا ما قالوه *

(فهذه جملة) ما قاله محمد بن زكريا في هذا الموضوع والصحيح وجود النور في العينين (والدليل عليه) ان الذى يقوم من النوم اذا حلت عينيه في الظلمة فانه يبصر انفصال خطوط شمعية عن عينيه (وقول ابن زكريا) ان النور مخصوص بالنار والكواكب باطل بما يشاهد من ان من امر يده على ظهور السناير السود في الليالى او على لحيته فانه يظهر هناك نور فبطل ما قاله *

الفصل السابع في الانطباع وادلة المختلفين فيه *

(اما المثبتون) فقد تمسكوا بامور ثمانية (اولها) ان الابصار اما ان يكون بالشعاع او بالا انطباع وقد بطل الاول فتمين الثانى *

(وثانيها) انا نتخيل القطرة النازلة خطأ والنقطة التى تدار دائرة والقطرة والنقطة في الخارج ليست خطأ ولا دائرة فبقى ان السبب فيه ان تكون صورة القطرة في الفوق ثم صورتها في التحت ثم امتدادها فيما بين ذلك منطبعة في العين وليس يمكن ان يكون ذلك الا لاجل ان يكون شبح ما تقدم باقيا في العين ثم يلحقه شبح ما تأخر ويجتمعان على هيئة الامتداد حتى يصير الخط محسوسا *

(وثالثها) ان شبح المرئ يبق في الخيال حتى يمكننا تخيله متى شئنا فاذا كانت القوة الخيالية تأخذ شبح التخيل فكذلك القوة الباصرة *

(ورابعها) ان من نظر الى الشمس نظرا طويلا ثم اعرض عنها فانه تبقى صورتها في العين مدة وذلك يوجب ما قلناه *

(وخامسها) ان الاحساس بسائر الحواس ليس لاجل ان يخرج منها شيء ويتصل بالمحسوس بل لاجل ان صورة المحسوس تأتيا فكذلك الاحساس بالبصر يجب ان لا يكون لاجل خروج الشعاع عنه الى المبصر بل لاجل ان صورة المبصر تأتية وذلك يدل على فساد الشعاع وصحة الانطباع *

(وسادسها) انه لو لا ان الابصار لاجل انطباع الاشباح في الجليدية لكانت خلقة العين على طبقاتها ورطوباتها وشكل كل واحد منها وهيته معطلة فان الفائدة في كون الجليدية بيضاء صافية ان تستحيل من الالوان والفائدة في نقر سطحها انها لو كانت خالصة الاستدارة لكانت لا تلقي من المحسوس الا اليسير فلما عرضت قليلا صارت آخذة منه اجزاء كثيرة والعينية انما تقب وسطها لتلايئع وصول المحسوس الى الوطوبية الجليدية والقرنية انما تثقب لانها رقيقة بيضاء صافية فلا جرم لا تمنع الضوء ولا الشبح الذي يؤديه الهواء من النفوذ داخل العين حتى يصل الى الجليدية *

(وسابعها) ما ذكرنا من ان روية الاشياء الكبيرة من البعيد صغيرة انما كان لضيق زاوية الابصار وذلك لا يتأتى الا مع القول بالانطباع *

(وثمانها) ان المرور ينقد يبصرون صوراً مخصوصة متميزة عن سائر الصور وتلك الصور لا بد ان تكون امورا وجودية لانه لا معنى للموجود الا ما يكون ثابتا متمازا عن غيره ثم ليس لتلك الصور وجود في الخارج فاذا اقتصرت على البصر انما في نفسه او في جزء من اجزائه فان الخلاف في ان هذا الانطباع في النفس او في جزء بدني غير الكلام في اصل الانطباع واذا ثبت في بعض المواضع ان الابصار لاجل الانطباع فليكن في جميع المواضع كذلك ضرورة انه لا فرق (هذا مجموع) ما يمكن ان يتمسك به مثبتوا الانطباع *

(ولقائل

(ولقائل ان يقول) اما الاول فانهما يلزم من فساد القول بالشعاع صحة القول بالانطباع اذا كانا قيعيين او في قوتها وليس الامر كذلك فانه من المحتمل ان يقال الا بصار شعور مخصوص والشعور حالة اضافية فتى كانت الحاسة سليمة والموانع مرتفعة و سائر الشرائط حاصلة حصلت هذه الاضافة للبصر من غير ان يخرج عن عينيه جسم او تنطبع فيه صورة واذا كان ذلك محتملا سقط الاستدلال *

(واما الثاني) فلم لا يجوز ان يقال القطرة يرسم شكلها في الهواء زمانا قليلا حتى يحصل الاحساس به *

(فان قالوا) الهواء شفاف فلا يقبل اللون والشكل وايضا فيقدر ان يكون قابلا لهما ان حصولهما فيه اذا كان معلولا لحصول الجسم الملون المشكل فيه وجب ان لا يبقى اللون والشكل بمد مفارقة ذلك الجسم عن ذلك الهواء *

(فنقول) الجليدية اما ان تكون ملونة او تكون عديمة اللون فان كانت ملونة فاذا قدرنا انطباع لون آخر فيها حينئذ يجتمع فيها اللونان ويحصل من امتزاجهما لون آخر حينئذ لا تكون الجليدية مؤدية لون المرئي كما هو وان كانت عديمة اللون كانت مثل الهواء في ذلك فان امتنع انطباع الاشباح في الهواء لكونه شفافا امتنع ذلك ايضا في الجليدية وان جاز ان تبقى في الجليدية صورة كون الجسم في حيز مخصوص عند خروجه عن ذلك الحيز جاز ان تبقى في الهواء صورة كونه فيه لحظة قليلة بمد مفارقتة عنه وايضا فلا نكم تجعلون المدرك للقطرة النازلة خطأ مستقيما هو الحس المشترك فكيف جعلتموه الا ن دليلا على انطباع المحسوسات في الباصرة *

(واما الثالث) فهو مجرد تمثيل ثم الفارق انا اثبتنا الاشباح الخيالية لانه لما لم يمكن

ان تحصل صورة معدومة في الخارج لم يكن بد من اثباتها في الخيال واما الا بصار
فلانه لما امتنع ابصار ما يكون معدوم في الخارج لم يكن بحاجة الى اثبات
صورة منطبعة في القوة الباصرة بل امكنا ان نقول الا بصار حالة اضافية
مخصوصة بين القوة الباصرة وبين المبصرات الموجودة في الخارج *

(واما الرابع) فهو ضعيف جدا لانا اذا غمضنا العين لم تكن الصورة باقية في
الباصرة بل في الخيال فإين احدهما من الآخر *

(واما الخامس) فهو مجرد مثال فلا يلتفت اليه *

(واما السادس والسابع) فليسا بحجتين برهائيتين اذ من الجائز ان تكون خلقة
العين على طبقاتها وطوباتها فائدة اخرى سوى الانطباع ويكون لا بصار
الشيء الكبير من البعيد صغيرا علة سوى ما ذكرتموه من تصغر محل الانطباع
لا سيما وقد بينا انه لا يمكن ان تكون العلة في ذلك تصغر محل الانطباع *

(واما الثامن) فهو حجة دالة على اثبات الانطباع في هذا النوع من الاحساس
ولكن لا يدل على ان ابصارنا للامور الموجودات في الخارج لاجل انطباع
صورها (اللهم) الا ان يقيسوا احدهما على الآخر وذلك غير ملتفت اليه
في العلوم *

(واما ادلة نفاة الانطباع) فستة (الاول) ما ذكره جالينوس وهو الذي عليه
تعويل القوم ان الجسم لا ينطبع فيه من الاشكال الا ما يساويه فلو كان
الا بصار نفس الانطباع او لاجل الانطباع لاستحال منا ان نبصر الا مقدار نقطة
الناظر لكانت نظر نصف كرة العالم فبطل القول بالا انطباع (وقد ذكر) عن هذه
الحجة جوابان ومعارضتان *

(اما الجوابان) (فاحدهما) ان الجسم الصغير مساو للجسم الكبير في قبول

الانقسامات

الانقسامات الغير المنتهية فلم لا يجوز ان يقبل شكله (وثانيهما) هب ان البصر لا ينطبع فيه من الشكل الا ما يساويه لكن لم لا يجوز ان يقال انه انما يدرك المدرك من الشئ جزءاً صغيراً بعد جزء صغير وهو قدر ما يحاذيه منه ولكن السرعة انتقاله من جزء الى جزء في زمان قصير يظن الراي انه رأى الكل دفعة *

(واما المعارضتان) فاحداها ان ترى نصف كرة العالم في المرآة وذلك لاجل انطباع تلك الصورة فيها فاذا جاز ذلك في المرآة جاز ايضاً في البصر (وثانيتهما) اننا نتخيل جبلاً من ياقوت وبحراً من زيق وهذه الصورة الخيالية لا محالة موجودة لان تلك الصورة متميزة عن سائر الصور بخصوص وصفها ولا معنى للموجود الا ذلك بل المرورون قد يشاهدون صوراً عظيمة هائلة وتلك الصور امور موجودة ولا بد لها من محل فان كان محلها شيئاً جسمانياً من بدنا فحينئذ تكون الصورة العظيمة منطبعة في محل صغير واذا عقل ذلك في موضع فليعقل مثلاً في الابصار وان كان المدرك لذلك هو النفس فنقول (اما اولاً) فاستدل على ان المدرك للامور الجزئية يستحيل ان يكون هو النفس *

(واما ثانياً) فلانه اذا عقل انطباع صور البصرات والتخيالات في النفس في بعض المواضع فليعقل مثله في جميع المواضع فحينئذ يكون القول بان الابصار لاجل انطباع صور البصرات في الراي خاصلاً ويكون النزاع واقعاً في محل ذلك الانطباع وذلك شئ آخر *

(واما ثالثاً) فلانه اذا عقل انطباع الصورة العظيمة في النفس مع ان النفس لا مقدار لها ولا حجم اصلاً فلئن يعقل انطباع الصورة العظيمة في الحجم الصغير كان اقرب لان مناسبة المقدار العظيم من المقدار الصغير اقرب من

مناسبة المقدار العظيم مع مالا مقداره أصلاً *

(والجواب) أما الأول فهو في غاية الركاقة لأن الجسم الصغير وإن كان مساوياً للجسم العظيم في عدد الأقسام الممكنة لكنه لا يساويه في مقادير الأقسام فيستحيل أن يقبل شكله *

(وأما الثاني) فهو أيضاً باطل لأن البصر أن كان يدرك من الجسم شيئاً بعد شيء ظاهراً أن يكون إدراك الجزء الأول ينحى قبل إدراك الجزء الثاني وأما أن يجتمع إدراكات تلك الأجزاء وصورها فإن كان الأول فحينئذ لم يجتمع عند البصر أجزاء المدرك تمامها بل أبداً لا يكون عند البصر الأجزاء واحد وذلك باطل لأنه يلزم منه أن لا تدرك مقادير الأشياء وأن لا تدرك مخالقات بعضها لبعض لأن الحكم بكون أحدهما مخالفاً للآخر في الشكل والمقدار إنما يمكن بعد حضور المقضى عليه وأما أن اجتمعت إدراكات الأجزاء عاد المحال من انطباع الصورة العظيمة في المحل الصغير *

(وأما الثالث) وهو المماثلة بانطباع صور الأشياء في المرآة فهو باطل لأننا بالأدلة القاطعة أن صور المرئيات غير منطبعة في المرآة وبينا سبب روية الأشياء في المرآة في فصل مقدمات الهالة وقوس قزح فلا نعيده *

(وأما الرابع) وهو السؤال الجيد فإنه لا شك أن الصور الخيالية والصور التي يشاهدها المرء من أمور لا بد لها من محل فإن جعلنا محلها شيئاً جسيماً يامن بالبدن سقطت الحجة المذكورة من أصلها ولكننا نعلم قطعاً مع ذلك أن العظيم لا ينطبع في الصغير بل الأولى أن يضم هذا الكلام إلى الحجة المذكورة ويجعل المجموع دليلاً على أن محل هذه الصورة هو النفس ولا شك أننا إذا قلنا كذلك فقد سلم أصل الانطباع وبقي النزاع في أن محل الانطباع هو النفس أو شيء

آخر (فاما الذي) محتجون به على ان النفس لا ينطبع فيها صور الجزئيات فسيأتي الكلام عليه وقولهم انطباع المقدار العظيم في المحل الصغير اقرب الى العقل من انطباع المقدار العظيم فيما لا مقدار له *

فنقول للشيخ واصحابه هذا الكلام لا يتأتى منك لان محل المقدار هو الهوى التي لا مقدار لها في ذاتها فاذا كان هذا مذهبا لك فكيف يمكنك انكار هذا الكلام وايضا فلان المعلوم بالبدية ان كل مقدارين ينطبعان فاما ان يتساويا او تفاضلا ومتى تفاضلا كانت الفضلة خارجة واذا كان كذلك امتنع انطباع المقدار العظيم في المحل الصغير واما الشيء الذي لا مقدار له فانه يستحيل ان يوصف بأنه اصغر من مقدار آخر او اكبر منه فينتد لا يلزم من حلول المقدار العظيم فيه خروج بعض ذلك المقدار عن المحل فظهر الفرق فهذا ما يمكن ان يقال في هذه الحجة *

(الدليل الثاني) لو كان الابصار لاجل الانطباع لما كنا نفرق بين القريب والبعيد فان المبصر اذا كان هو الشبح المنطبع في العين فذلك الشبح لا يختلف حاله بان يرسم من شيء بعيد او من شيء قريب كما ان الجسمين اذا حضرا عند الرائي احدهما من مكان بعيد والآخر من مكان قريب فان الرائي لا يميز من حيث الابصار بان احدهما جاء من مكان قريب والآخر من مكان بعيد ولما كان الاحساس بالقرب والبعيد حاصلا بطل الانطباع *

(ولقائل ان يقول) لم لا يجوز ان ينطبع في عين الرائي صور المسافات الطويلة والقصيرة فلا جرم صح منه ان يدركها والذي يدل عليه ان استخيل امورا لا وجود لها في الخارج على مسافات مخصوصة من القرب والبعيد فاذا كانت تلك الاشياء معدومة في نفسها كان ما بينها من القرب والبعيد معدوما ايضا في

الخارج ثم انقد نتخيل ذلك القرب والبعد وكذلك الممرور قد يشاهد ذلك القرب والبعد فدل هذا على انطباع صور المسافات في القرب والبعد وذلك يبطل هذه الحجة *

(و اعلم) انه يمكن تقرير هذه الحجة بوجه آخر فيقال ان ادرك المقادير ويستحيل ان يكون ذلك لاجل انطباع مثل المقادير في الحس لان الحس ذو مقدار فلو انطبغ فيه مقدار آخر لزم اجتماع المقدارين في مادة واحدة وذلك محال * (ولقائل ان يقول) هذا انما يلزم اذا جعلنا البصر شيئاً جسامياً اما اذا جعلناه هو النفس اندفع المحال *

(الدليل الثالث) ان الرطوبة الجليدية ان كانت غير ملونة وجب ان لا تشبهه (١) بالاشكال والالوان كالهواء وان كانت ملونة لزم محالان (اولهما) ان يختلط لون المرء بلونها فينشئ لا يحصل الاحساس الصادق بلون المرء كما ان صاحب اليرقان يحس بالاشياء على لون الصفرة (وثانيهما) ان الجسم الملون اذا انطبغ على سطحه شكل وصورة لم يتأد الشكل الى ماوراءه فلو كانت الجليدية ملونة لم تتأد الاشباح الى ماوراءها من ملتقى العصبتين وذلك محال على ماسنينيه (الدليل الرابع) ان صور المبصرات لو انطبغت في الجليدية لكان يمكننا ان نحس تلك الصور منطبعة فيها كما ان الخضرة متى انعكست عن الجسم الاخضر الى الجدار امكننا ان ندرك تلك الخضرة ولكننا اذا نظرنا الصورة المنطبعة في الجليدية وجدناها تختلف مواضعها بحسب اختلاف مقامات الناظرين فلو كانت الصور منطبعة لكان محل انطباعها معيناً فما كان يختلف بحسب اختلاف المقامات فلما اختلف علمنا ان الصور غير منطبعة *

(ولقائل ان يقول) ان هاتين الحجتين انما تلزمان من انبت الانطباع

في الجليدية ونحن لا نقول بذلك *

(الدليل الخامس) قال جالينوس انه لو كان يخرج من المبصر شيء الى الجليدية لكان قد نقص المبصر و اضمحل على طول الزمان (وهذا) في غاية السقوط لان اصحاب الانطباع لا يقولون بانه يتقل بعض اجزاء المرء الى عين الرائي بل يقولون ان مقابلة الجليدية للمرء سبب لاستعدادها لان تحدث فيها صورة مساوية لصورة المرء فتلك الصورة الحادثة هي الابصار والادراك *

(الدليل السادس) ان الفاعل الجسماني لا يمكنه ان يفعل في الجسم البعيد الا بعد فعله في الجسم القريب فلو كان المرء قد فعل اللون المخصوص والشكل المخصوص في العين لكان قد فعلهما في الهواء المتوسط بين الرائي والمرء ولو كان كذلك لما كنا نرى جسما احمر الا ويحمر الهواء والحس يبطل ذلك بل البيت اذا كان احد جدرانه احمر والاخر اخضر فاذا نظر واحد الى الجانب الاحمر والاخر الى الجانب الاخضر وجب ان يصير ذلك الهواء احمر واخضر معا وذلك محال *

(وجوابه) انا لانسلم ان الفاعل الجسماني لا يفعل في الجسم البعيد الا بعد ان يفعل ذلك الفعل فيما هو اقرب اليه من الاول فان ذلك دعوى لا دليل على صحتها فلا يلتفت اليها الا انا متى جوزنا ذلك لزمنا ان لا نستبعد ان يتسخن الواحد منا بنار على مائة فرسخ وان لم يتسخن الهواء الذي بيننا وبينها فليتكبر فيه *

(واعلم) ان القائلين بالانطباع في الرطوبة الجليدية اكثرهم زعموا ان الابصار هونفس حصول شبح المرء وصورته في عين الرائي *

(ومهم) من زعم ان الابصار حالة اضافية توجد امام معلولة للصورة المنطبعة او مشروطة بها *

(والقول الاول باطل) من ثلاثة اوجه (الاول) ان الابصار لو كان عبارة عن مقارنة صورة المرءى للرائى لوجب ان تكون القوة الباصرة تبصر مادتها لان مقارنة شكل محل القوة الباصرة ولونها لها اقوى واتم من مقارنة سائر الاشكال والالوان لها ولمالم يحصل الابصار لها علمنا ان الابصار ليس عبارة عن هذه المقارنة *

(الثانى) ان اشباح البصرات منطبعة فى الرطوبتين الجليديتين وليس الابصار حاصلًا هناك والا لكانا ندرك الشئ الواحد اثنين لاجل حصول صورتين فى الجليديتين فعلمنا ان الابصار غير حاصل عند الجليديتين بل عند ملتقى المصبتين المجوفتين اللتين يتحد عنده الشبحان المتأديان اليه من الجليديتين فلما حصل الانطباع فى الجليدية ولم يحصل الادراك هناك علمنا ان الادراك ليس هو نفس هذا الانطباع بل حالة زائدة عليه معلولة او مشروطة *

(الثالث) ان الصور منطبعة فى الخيال والخيال لا يدركها فلما حصل الانطباع ولم يحصل الادراك علمنا ان الادراك مغاير للانطباع فهذا ما نقوله فى هذا الفصل *

(وحاصل الكلام فى الابصار) ان نقول ان العلم الضرورى حاصل بان العين على صغرها لا تقوى على ان تخيل نصف كرة العالم على طبيعتها ولا يمكن ان يخرج منها من الشماع ما يتصل بنصف كرة العالم ولا يمكن ان يحل فيها نصف كرة العالم فالمذاهب الثلاثة ظاهرة الفساد عند من تأمل قليلا فى هذا الوجه (وانه) ليكثر تمجيده من ظهور هذه المذاهب وانتشارها واقبال الناس

على قبولها مع ظهور هذا الوجه المبطل لها (ثم) أتأقدينا ان الصور الخيالية والصور
التي يشاهدها المبرورون والنائمون صور وجودية مستدعية محلا ولما تعذر
الحكم بكونها منطبعة في شيء جسماني من البدن وجب الجزم بكونها منطبعة
في النفس. فالاحساس في هذه المواضع لا بد فيه من انطباع صورة المبصر في
النفس واما اذا كان المبصر موجودا في الخارج فهل ابصاره لاجل انطباع
صورته مساوية له في النفس قياساً على النوع الاول من الاحساس او مجرد
شعور النفس بتلك الامور الخارجية فذلك مما لم يقدح عليه دليل على احد
الطرفين وانا متوقف فيه *

❖ الفصل الثامن في الرد على من علل روية الاشياء في المراة بانعكاس الشعاع
عنها الى المبصر ❖

(اعلم) ان اصحاب الشعاع لما اقاموا الادلة على امتناع صور المرئيات في المرايا
واستقام لهم ذلك فكذلك اصحاب الانطباع بينوا ان القول بانعكاس الاشعة
عن المرايا باطل من وجوه اربعة *

(الاول) ان انعكاس هذا الشعاع اما ان يكون عن الصلب او عن الاملس
او عنهما لكن هذا العكس قد يقع عن الماء فبقي ان يكون السبب هو المائلة
فلا يخلو اما ان يكفي اي سطح املس اتفق او يحتاج الى سطح كبير متصل الاجزاء
فان كان الشرط هو الثاني لزم ان لا ينعكس عن الماء بكثرة المسام التي يعتقدونها
فيه التي بسببها يمكن ان يرى ما وراءه بالتمام وايضاً فان الشعاع الذي يخرج
من البصر يكون عند الخروج في غاية تصغر الاجزاء وتشتتها وانه انما يلاق
طرف كل خط رقيق منه جزءاً مساوياً له وينعكس عنه ولا ينفع في ذلك
ما يزيد عليه بل ان كان السطح الاملس الذي يلاقه اصغر منه لم ينعكس عنه

❖ الفصل الثامن في الرد على من علل روية الاشياء في المراة ❖

ولكننا نعلم يقيناً ان الشيء الخشن ربما يكون لا جزائه التي لها سطوح ملس هي اعظم من مقدار اطراف الشعاعات الخارجية مثل المالح الجريش والبلور الجريش فانا نعلم ان سطوح اجزائه ملس وليست في غاية الصغر حتى تكون اصغر من اجزاء الشعاع الخارج وايضاً فمن البعيد ان يتجزى السكيف الى اجزاء اصغر مما يتجزى اليه الشعاع اللطيف واذا ثبت ذلك وجب ان يوجد هذا العكس عن جميع الاجرام وان كانت خشنة لان سبب الخشونة الزاوية فلا بد في تلك الزوايا من سطوح ملس والا انذهبت الى غير النهاية فاذا كل خشن فهو مؤلف من سطوح ملس فوجب ان يكون عن كل سطح له عكس*
 (فان قالوا) السطوح المختلفة الوضع انعكس عنها الشعاعات الى جهات شتى فيتشذب المنعكس (فنقول) ان التشذب موجود ايضاً عن المرايا المشكلة اشكالاً ينعكس عنها الشعاع الى نصف كرة العالم وعسى ان لا يكون العكس من الخشن يبلغ ذلك في التشذب (واما اصحاب الاشباح) فان الملاسة عندهم علة لتأدية الشبح لكن الاشباح التي تؤديها السطوح الصغار تكون اصغر من ان يميزها الحس*

(واقائل ان يقول) انتم قد ذكرتم في مقدمات الهالة ان الاجزاء الصغار وان تقاصرت عن تأدية الشكل الا انها لا تقاصر عن تأدية اللون حتى يثبت عليه ان الاجزاء الرشيعة اللطيفة المطيفة بالقمر كل واحد منها يؤدي ضوءه وان كان لا يمكنه تأدية شكله واذا كان كذلك فالاجسام الخشنة اذا كان كل ما فيها من السطوح الملس يؤدي الشكل ويؤدي اللون فب ان لا نحس بالشكل لصغره فكان من الواجب ان نحس باللون لان الصغر لا يمنع من تأدية اللون وان كان مانعاً عن تأدية الشكل*

(الثاني) قالوا الشماع كيف ينمكس عن الماء وقتا وينفذ تحته وقتا وكان يجب ان يدخل في احد الامرين نقصا بسبب الآخرا عني ان لا يحصل رؤية المرأة تمامها ورؤية الوجه تمامه * .

(الثالث) ان مفارقة الشماع المنمكس اما ان توجب زوال صورة المرءى عن الشماع اولا توجب فان كان لا يوجب لزوم ان يرى ما عرضنا عنه وان كان يوجب ففي الوقت الواحد كيف ترى المرأة والوجه معا *

(فان قيل) ان الشماع المتصل بالمرأة يرى صورة المرأة والشماع المنعكس عنها الى الوجه يرى صورة الوجه *

(فنقول) قد اقتصص بكل واحد من المبصرين اعنى المرأة والوجه جزء من الشماع فيجب ان لا يرى الوجه في المرأة بل يرى كل واحد منهما مباحثا من الآخر كما ان الشماع الواقع على زيد وعمرو في فتح واحدة من العينين لا يوجب ان يتخيل المرءى من زيد مخالطا للمرءى من عمرو *

(فان قيل) السبب في ذلك ان الشماع الواحد من طريق واحد يؤدى صورة المرأة عند اتصالها بصورة الوجه عند انعكاسه اليها *

(فنقول) اما اولا فقد ابطلت مذهبك حيث منعت ان يكون الخط مبصرا من خارج بل مؤديا اليه (واما ثانيا) فليس يمتنع ان يخرج خطان يلاق الخط المنعكس فان كان انما يؤدى بما يتصل به من الخطوط ثم يحس به القوة التى فى العين فينبذ يجب ان يرى الشئ من الخططين معا ترى الصورة مع صورة المرأة ومن غير صورتها وكان يجب ان يتفق ان يرى الشئ متضا عفا بسبب البصر ولكن لا اتصال خطوط شتى فانا يمكننا ان نرى الشئ في المرأة وان زاه وحده اذا كان مقابلا للبصر واما اذا لم يكن مقابلا للبصر فانا نراه في المرأة

فقط (هـ) فليكن (ا) نقطة البصر و(ب) نقطة موضع المرآة وليكن خط
(اب) خرج البصر ثم انمكس الى جسم عند (ج) ولنخرج خطا آخر وهو (اد)
يقطع خط (بج) على (هـ) فيتصل به هناك *

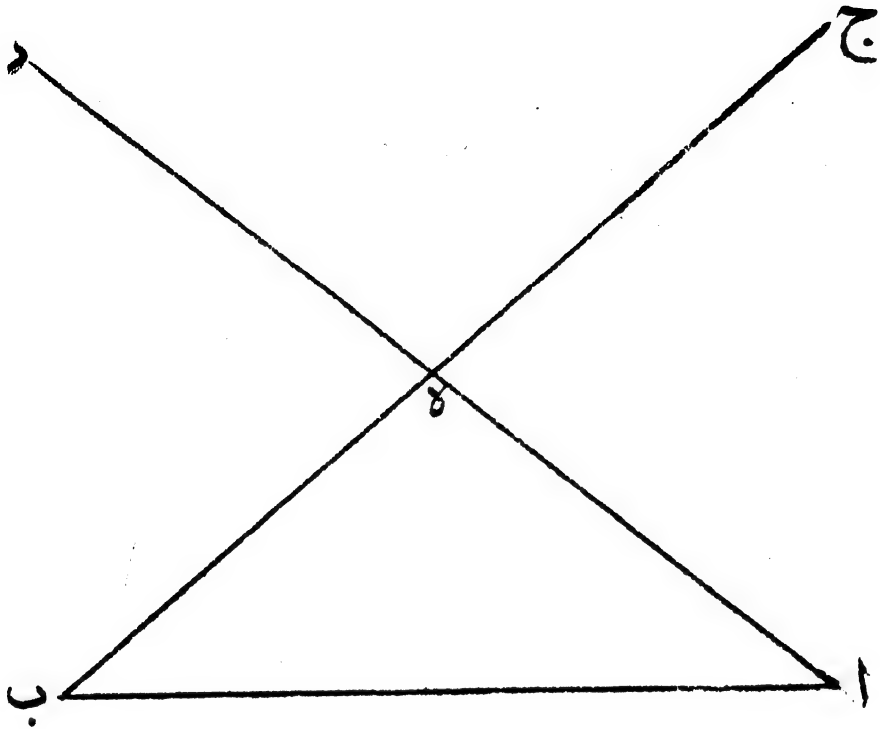
(فاقول) يجب ان يكون شبح (د) يرى مع شبح (ج ب) و يرى شبح
(ج) في طرفي (هـ ب) وذلك لان اجزاء هذه الخطوط الخارجة سواء
كانت متصلة او متماصة فاما ان يكون ذلك الاثر في كلية الخط او في طرفه
فان كان في كليته وليست تلك التأدية الاطبيعية فاذا لاقى الفاعل المنفعل
وجب حصول الانفعال فيجب ان يتأدى شبح (ج) من خط (اه) لانفعاله
عن خط (بج) وان كان الاثر في طرف الجسم الشعاعى فقط فيجب
ان لا ينفل ما بين اول الخط وآخره بل يقع الشبح من الطرف الملاصق
الى الطرف الآخر من غير انفعال الاجزاء في الوسط وكان يجب ان يكون
الاداء على الخط المستقيم ولا يؤدى على زاوية العكس وهذا مما لا يقال *

(الرابع) وهو اننا كثيرا نرى الشبح وذا الشبح دفعة واحدة و نراه ممتيزين
اغنى نرى في المرآة شبح شئ و نراه بنفسه من جانب آخر وذلك مما فلا يخلو اما
ان يكون ذلك بسبب انه وقع شعاعان على المرءى اولان احدهما اتصل به
على الاستقامة والاخر اتصل به منعكسا عن المرآة والاول باطل لوجهين *

(اما اولاً) فلان وقوع الشعاعين على المرءى لا يوجب ان يرى الواحد اثنين
فان الاشعة عندهم كلما تراكت واجتمعت كان الادراك اشد تحقيقا وابعدا
عن الغلط في العدد والخصوم معترفون بذلك (واما ثانياً) فلانه لا يمكن
لنيلمس شعاعان شيئا واحد الان الشعاع جسم والجسم لا ينفذ في الجسم
(والقسم الثانى) باطل عمرايين توضعان متقابلتين فان كل شعبة شعاع فهى

في الجلال الثاني

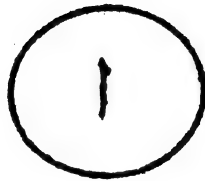
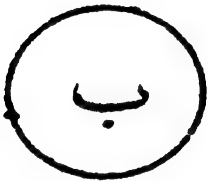
ر ٥، متعلقة بصفحة ٣١٢



*

في مجلد الثاني

٦٠ متعلقة بصفحة ٣١٣



*

*

واقعة على الاثنين جيمًا فلا يمكن ان يجمع احده الشعاعين مؤديا للشبح
والآخر لذى الشبح فان كل واحد منهما ادرك ما ادرك الآخر والمدرك
واحد فكان يجب ان يكون الاداء والادراك واحدا وليس كذلك *
(فان قيل) اذا اتصل بالمرآتين شعاعان على الاستقامة وجب ان ترى ذات
كل واحد منهما ثم انه ينعكس الشعاع من كل واحدة الى الاخرى فيجب
لنرى شبح كل واحدة منهما في الاخرى (فنقول) وان سلمنا ما ذكرتموه
لكنه يبقى الاشكال من وجوه اربعة *

(الاول) ما السبب في ان كل واحدة من المرآتين تأدى عنها اشباح كثيرة
حتى ترى مرارا كثيرة فانه اذا انعكس الشعاع عن مرآة (ا) الى مرآة
(ب) هكذا (٦) رأينا (ب) في (ا) ثم اذا انعكس من (ب) الى (ا) رأينا (ا) في (ب)
ثم اذا انعكس مرة اخرى من (ا) الى (ب) رأينا (ب) في (ا) مرة اخرى
فحينئذ قد رأينا شبح (ب) مرتين وكان يجب ان يمتنع ذلك لان الشعاع اتصل به
في المرآتين على وجه واحد وهو الانعكاس (الثاني) ما بالمرآتين يرى شبح
كل واحدة منهما مرارا كثيرة كل مرة اصغر مما قبلها وما السبب لذلك
التصغير (فان قالوا) الشعاع اذا تردد طالت مسافته فيستدق وكلما ازداد التردد
لزداد الاستدقاق فازداد صغر المرءى (فنقول) ذلك باطل من وجوه ثلاثة *
(اما الاول) فلان كل ما ذكرتموه يقتضى ان تكون تلك الخطوط الشعاعية
لذا تراكمت ان لا تصير كخط واحد بل تبقى خطوطا معطوفة (١) موضوعة بعضها
تحت بعض محفوفة التميز *

(واما الثاني) فلان الموجب لان يرى الكبير صغيرا تصغر زاوية الشعاع
ومعلوم ان البعد المنفرج لا يؤثر في تصغر الزاوية كما يؤثر فيه البعد المستقيم *

(و اما الثالث) فلان ما قالوه يبطل بما اذا بعدنا المראה اضماق ما تقتضيه الانعكاسات فانه لا يرى ذلك الشيء بذلك الصغر مثلا اذا انعكس الشعاع من (أ) الى (ب) ثم من (ب) الى (أ) هكذا اربع مررات والبعدييهما شبران قالذي قطعه الشعاع من مسافته المنفرجة ثمانية اشبار فلو اننا بعدنا المראה عن مركزها عشرة اشبار لم نكن نراه بذلك الصغر فبطل ما قالوه (والوجه للثالث) في الجواب عن السؤال الاول ان الصورة المأخوذة عن الشيء بذاته والمأخوذة بمكسين كل ذلك يختلف عند البصر وذلك الاختلاف اما بالماهية او بالموارض العارضة لها بسبب المادة (اما الاول) فباطل لان الصورتين هاهنا واحدة في الماهية (والثاني) ايضا باطل لان قابلهما وهو العين واحد فاذا امكن ان تكون الصورتان اثنتين فضلا عن ان تكونا مختلفتين (ولما عند اصحاب الاشباح) فالشناعة غير لازمة لان الصورتين مأخوذتان عن شيئين احدهما حاملها الاول والثاني الجسم الصقيل القابل لشبحها نوعا من القبول والفاعل لها نوعا من الفعل *

(والرابع) انه اذا اتصل بالمرئي شعاع على الاستقامة وآخر بالانعكاس قالثاني لا ينفذ في الاول لامتناع تداخل الاجسام فاما ان يلامس شيئا من اجزاء المرئي غير مللمسه الاول فلا يكون ادراك الشعاعين بشيء واحد بل احدهما يدرك ببعض اجزاء المرئي والثاني يدرك شبح الباقي واما ان يكون الثاني يلمس اللامس السابق فيشذ يجب ان يرى ما يرى بحسب الانفعال منه بسبب الاتصال به وبطلت شريطة زاوية العكس *

(الفصل التاسع في سبب الحول)

(زعم اصحاب الاشباح) ان شبح البصر اول ما ينطبع انما ينطبع في الرطوبة

الجليدية

(الفصل التاسع في سبب الحول)

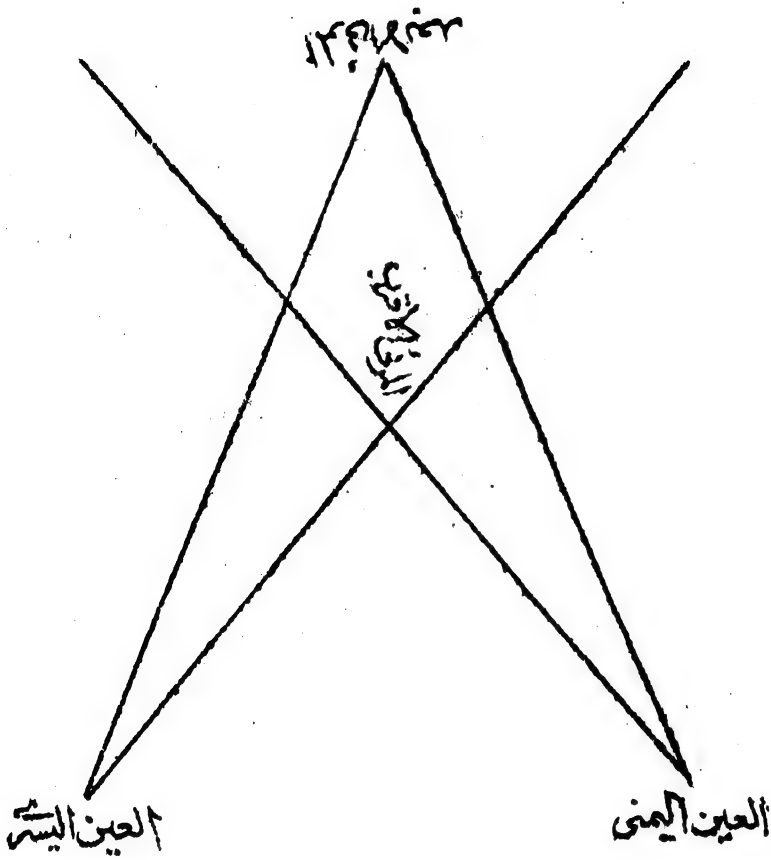
الجليدية والابصار ليس عندها والالكان الواحد يرى اثنين كما اذا لمس باليد ين كان لمسين ولكن كما ان الصورة الخارجة يمتد منها في الوهم مخروط يستدق الى ان تقع زاويته وراء سطح الجليدية كذلك الشبح الذي في الجليدية يتأدى بواسطة الروح المصوب في المصبتين الخوفتين الى ملتقاهما على هيئة مخروط فيلتقي المخروطان ويتقاطعان هناك ووراء الملتقى ليس روح مدرك فحينئذ تتحد منها صورة شبحية واحدة عند الخروج من الروح الحامل للقوة الباصرة ثم ان ما وراء ذلك يكون روحا مؤديا للبصر لا يدركه مرة اخرى والا لافترق الادراك مرة اخرى لافتراق المصبتين فان لم يتحد الشبحان الى موضع واحد بل انتهى كل شبح عند جزء آخر من الروح الباصرة لان خطي الشبحين لم ينفذا نفوذ آمن شأنه ان يتقاطعا فيجب لذلك ان ينطبع من كل شبح ينفذ عن الجليدية خيال على حدة *

(قال اصحاب الشماع) هذه العملة فاسدة لانا اذا تكلفنا الحول ونظرنا الى الشيء نظر الاحول نراه ايضا اثنين كما يراه الاحول ونحن نعلم اننا عند تكلفنا الحول لا نبطل تركيب المصبتين في داخل الدماغ فان التقاءهما هناك ليس على وجه يبطل ويعود متى شئنا وايضا لو كان في مقابلنا على صوب واحد شيئا واحدا على مسافة عشرة اذرع فما فوقها والثاني على مسافة ذراع او ذرا عين مثلا وكن الثاني لا يحجب الاول عن بصرنا ثم نظرنا الى الشيء الاقرب الينا وجمعنا البصر عليه وقصدنا به بالنظر كأننا لانظر الى غيره فاننا نراه واحدا كما هو وزر في هذه الحالة بعينها الشيء الابعد شيئين وعلى عكسه لو نظرنا الى الشيء الابعد وجمعنا البصر عليه مرة واحدة فاننا نراه واحدا كما هو وزر الشيء الاقرب في تلك الحالة بعينها شيئين (وجر به) من نفسك لتقف عليه فلو كان السبب في رؤية الشيء

الواحد شيئين مذكروه من انحراف العصبين وتباعدهما لما تصوران نرى في حالة واحدة احد الشيئين واحدا والثاني اثنين وكيف يكون تركيب العصبين باقيا بحالة وباطلامر تفعا في حالة واحدة فليس السبب في ذلك ما ذكره اصحاب الاشباح بل السبب فيه ان النور الممتد من كل عين على شكل مخروط راسه عند العين وقاعدته عندما يقع عليهما من الاجسام المرئية وقوة هذا النور وسلطته في سهم المخروط الذي سميناه خط الشعاع وخطا الشعاع الممتدان من العينين يلتقيان عند الشيء المبصر فيتحدان هناك وجمع البصر على الشيء هو ايقاع سهم المخروط عليه فاذا جمعنا البصر على الشيء الاقرب فقد وقع عليه السهمان وفي تلك الحالة يقع من كل مخروط طرفه الوحشي على الشيء الابعد دون طرفه الانسي واعني بالطرف الانسي الطرف الذي يلي المخروط الآخر وبالطرف الوحشي ما يقابله فاذا وقع الطرف الوحشي من مخروط العين اليمنى على الشيء الابعد ووقع سهم المخروط على الشيء الاقرب فترى بتلك العين الشيء الابعد عن الشيء الاقرب فيما يلي جهة يميننا واذا وقع الطرف الوحشي من مخروط العين اليسرى على الشيء الابعد ووقع السهم على الشيء الاقرب فترى بتلك العين الشيء الابعد من الشيء الاقرب فيما يلي جهة يسارنا فترى الابعد باحدى العينين على يمين الاقرب وبالاخرى على يساره فتراه شيئين وبينهما الشيء الاقرب واما اذا جمعنا البصر على الشيء الابعد فالسهمان يلتقيان هناك ويقع من كل مخروط طرفه الانسي على الشيء الاقرب والخطان الممتدان من العينين الى الشيء الاقرب يتقاطعان وينفذان كل واحد على استقامته على جنبى الشيء الابعد فالذى يخرج من العين اليمنى يمر على الجانب الايسر من الشيء الابعد والذي يخرج من العين اليسرى يمر على الجانب الايمن

في الجداول الثاني

(٤) متعلقة بصفحة ٣١٤



منه قرى بالعين اليمنى الشيء الا قرب على يسار الا بعد وبالعين اليسرى على يمينه
 قراه شيئين ورمى الا بعد بسبب التقاء السهمين عليه شيئا واحدا كما كنا نرى
 الا قرب بسبب التقاء السهمين عليه قبل ذلك شيئا واحدا او هكذا حال
 الاحول فان سهمي مخروطي عينيه لا يلتقيان على شيء واحد بل يقع كل واحد
 منهما على ما يليه من قاعدة الانف او يلتقيان بين العينين في الهواء الذي يقرب
 منه جدا وانهم ابد اىرون الاشياء بطرف المخروط لا بوقوع السهمين عليها
 ولو انكهم ان يتكلفوا التقاءهما على شيء واحد لراوا ذلك الشيء واحد كما هو
 ومن هذا الشكل (٧) يستعان على تصور مادة كراه (وهذا الفصل لخصه) بمض
 فضلاء الى مان فكيفنا بمبارته ويجب علينا ان نحتال لعله ان اردنا تصحيح
 علة اصحاب الاشباح *

(و اعلم) ان اصحاب الاشباح يذكرون للحول اسبابا اخرى *
 (منها) حركة الروح الباصرة وتوجهها بمنة ويسرة في رسم الشبح في بعض
 الاجزاء قبل تقاطع المخروطين فيرى شبحين وهو مثل الشبح المرتسم في الماء
 الساكن مرة واحدة والمرسم في الماء المتعرج مرارا كثيرة *
 (و منها) حركة الروح التي وراء تقاطع المصبتين الى قدام وخلف حتى
 تكون لها حركتان متضادتان واحدة الى الحس المشترك واخرى الى ملحق
 المصبتين فتأدى اليهما صورة المحسوس قبل ان يتمحي ما تأدى الى الحس
 المشترك مثلا اذا ارسمت في الروح المؤدية صورة فنقلتها الى الحس المشترك
 ولكل مرسم زمان ثبات الى ان يتمحي فلما زال القابل الاول عن موضعه
 يخلفه جزء آخر فيقبل تلك الصورة بعينها قبل ان يحاها عن القابل الاول فيشدد
 يحصل في كل واحد صورة مرئية والفرق بين هذا السبب والذي قبله ان

منه فترى بالعين اليمنى الشيء الأقرب على يسار الأبعد وبالعين اليسرى على يمينه
فتراه شيئين وترى الأبعد بسبب التقاء السهمين عليه شيئاً واحداً كما كنا نرى
الأقرب بسبب التقاء السهمين عليه قبل ذلك شيئاً واحداً وهكذا حال
الأحول فإن سهمي غرر على عينيه لا يلتقيان على شيء واحد بل يقع كل واحد
منهما على ما يليه من قاعدة الأنف أو يلتقيان بين العينين في الهواء الذي يقرب
منه جداً وانهم أبد إربون الأشياء بطرف المخروط لا بوقوع السهمين عليها
ولو أمكنهم أن يتكلموا التقاءهما على شيء واحد لآذلك الشيء واحد كما هو
ومن هذا الشكل (٧) يستعان على تصور ما ذكرناه (وهذا الفصل لخصه) بعض
فضلاء الزمان فكاتبناه بمبارته ويجب علينا أن نحال لعله أن اردنا تصحيح
علة اصحاب الاشباح *

(و اعلم) ان اصحاب الاشباح يذكرون للحول اسباباً اخرى *

(منها) حركة الروح الباصرة وتوجه أيمته ويسرة في رسم الشبح في بعض
الاجزاء قبل تقاطع المخروطين فيرى شبحين وهو مثل الشبح المرتسم في الماء
الساكن مرة واحدة والمرتسم في الماء المتعرج مراراً كثيرة *

(و منها) حركة الروح التي وراء تقاطع المصبتين إلىقدام وخلف حتى
تكون لها حركتان متضادتان واحدة إلى الحس المشترك واخرى إلى ملتي
المصبتين فتأدى اليهما صورة المحسوس قبل ان ينحى ما تأدى إلى الحس
المشترك مثلاً اذا ارتسمت في الروح المؤدية صورة فنقلتها إلى الحس المشترك
ولسكل مرتسم زمان ثبات إلى ان ينحى فلما زال القابل الاول عن موضعه
يخلفه جزء آخر فيقبل تلك الصورة بعينها قبل ان يحاها عن القابل الاول فيستند
يحصل في كل واحد صورة مرئية والفرق بين هذا السبب والذي قبله ان

(٧) نمرة الشكل السابع ١٢

(الفصل الثاني عشري المحسوسات المشتركة)

(وهي المقادير) والا عددا والا وضاعا والحركات والسكنات والاشكال والقرب والبعد والماسة وهذه امور ليست محسوسة بالعرض فان المحسوس بالعرض هو الذي لا يحس بالحقيقة به ولكنه يكون مقارنا للمحسوس بالحقيقة مثل ابصارنا ابا عمرو فان المحسوس هو ذلك الشخص وليس كونه ابا عمرو محسوسا ماصلا ولا ايضا في انفسنا منه خيال ورسم بوجهه من الوجوه ولما الاشياء التي عددها فان اولئك كانت غير محسوسة بانفرادها لكنها محسوسة بشرط الاحساس بالكون والشيء الذي يتوقف الاحساس به على الاحساس بغيره لا يخرج عن ان يكون في ذاته محسوسا وعند هذا يظهر لك ان كل ما يقال انه محسوس فاما ان يكون بحيث يحصل منه عند الحس اثر او لا يحصل فان لم يحصل فهو المحسوس بالعرض ولن حصل فلا يخلو اما ان يتوقف الاحساس به على الاحساس بشيء آخر او لا يتوقف فالاول هو المحسوس الثاني والثاني هو المحسوس الاول *

(واذا عرفت ذلك فنقول) ان البصر يحس بالمعظم والمعدن والشكل والوضع والحركة والسكون بتوسط اللون *

(وزعم) قوم ان الحركة غير محسوسة فانا لو قدرنا سفينة جارية على وجه البحر بسرعة حركة وفرحنا انه ليس في وجهه للبحر ارتفاع وانخفاض ولا تكون الرياح مضطربة متماثلة بل تكون على نهج واحد فان تلك الحركة مع كونها في غاية السرعة لا تكون محسوسة حتى تقوم سكان السفينة انها ساكنة فلم ين الحركة غير محسوسة واما السكون فانه امر عديم فكيف يحس به ويشبه ان يكون لذلك الحركة والسكون لا يتأتى الا بالاستمالة بالمقل لان

الجسم المتحرك لا بد وان تختلف نسبته الى اجسام اخرى مثل ان يصير قريبا من جسم كان بعيدا عنه او بالعكس او يصير مفارقا عما كان ملاقيا له او بالعكس فاذا حصل الاحساس باختلاف نسبة ذلك الجسم مع الاجسام الاخر فينشأ بحسب حصول الشعور بكون الجسم متحركا اذ لو لم يتحرك لما اختلفت النسبة ولذلك فان راكب البحر لما لم يشعر باختلاف اوضاع السفينة ونسبتها مع الامور الخارجية لا جرم لم يحصل له الشعور بالحركة فيشبه ان يكون ادراك الحركة والسكون ادراكا ذهنيا او بما ونة احوال ذهنية *

(واما اللمس) فانه يدرك جميع الامور الممدودة بتوسط صلابة اولين لموجر او برد *

(واما الذوق) فانه يدرك العظم بان يدرك طمعا كثيرا او يدرك العدد بان يجد طموما مختلفة واما ادراك الحركة والسكون فضعيف جدا بل لا يكون الا عند الاستماعة باللمس *

(واما الشم) فانه لا يدرك شيئا من ذلك الا العدد بضرب من القياس وهو ان يعلم ان الذي انقطعت عنه رائحته غير الذي حصلت رائحته ثانيا *

(واما السمع) فانه لا يدرك العظم ولكنه قد يدل عليه في بعض الاوقات من جهة ان الاصوات العظيمة تحصل في الاغلب من اجسام قوية *

(وبالجملة) فادراك البصر لهذه الامور اقوى وان كان ادراكها ايضا في اكثر الامر باستماعة منه بضرب من القياس وهذه الامور انما تسمى محسوسات مشتركة من حيث ان الحواس الظاهرة مشتركة في ادراكها وليس كما يظن ان في الحواس حسا آخر ظاهر يادرك هذه الاشياء بل لو كان هناك حس آخر كان معطلا من جهة ان الحواس الخمس وافية بادراك هذه الامور (واعلم ان) من

جملة الاحوال المعارضة بسبب اختلاف احوال الحواس الظاهرة النوم واليقظة
فلتكلم فيهما *

﴿ الفصل الثالث عشر في النوم واليقظة ﴾

(انا سنقيم) الدلالة على ان المتعلق الاول للنفس جوهر لطيف متكون
من بخارية الاخلاط ومن الطف ما فيها ويسمى ذلك الجوهر بالروح فاذا
انصبت تلك الروح الى الحواس حصلت الادراكات الظاهرة وذلك هو
اليقظة وان لم تنصب الروح الى الحواس اورجعت عنها بعد انصابها اليها تعطلت
الحواس الظاهرة وذلك هو النوم *

(فنقول) ان عود جوهر الروح الى الباطن وعدم بروزه الى الظاهر اما
ان يكون طبيعيا او لا يكون فان كان طبيعيا فلنذكر اقسام العود الطبيعي
اولا ثم اقسام عدم البروز ثانيا *

(فنقول) العود الطبيعي اما ان يكون على طريق التبعية لغيره او لا يكون فان
كان على طريق التبعية لغيره فذلك الغير يكون لا محالة من الامور الطبيعية
وذلك هو ان تعود الروح الحيوانية الى الباطن لانضاج الغذاء فتبعمها الروح
النفسانية ايضا كما يقع في حركات الاجسام اللطيفة المتمازجة واما الذي لا يكون
على طريق التبعية لغيره فذلك عندما يتحلل من الروح بسبب حر كانه في اليقظة
شيء كثير فيغور في الباطن طلبا لبدل ذلك المتحلل *

(واما عدم) البروز الطبيعي فهو على وجهين (احدهما) ان تكون الروح قليلة
لاتفي بان يبقى منها قسط في المبدأ ويذهب قسط الى الخارج فلاجل القلة
تبقى الروح في المعدن ولا تنبسط *

(وثانيهما) ان يمتلئ الدماغ من الرطوبات الموافقة وتسدد المجاري فلا تتمكن

الروح من النفوذ وربما يترطب جوهر الروح ايضا فلا يقوى على البروز الى الظاهر وذلك مثل النوم المعارض عند السكراء والمعارض عند الشبع *
 (واما الذى) لا يكون طبيعيا فاقسامه ثمانية (الاول) اذا اقبلت الطبيعة بكنهاها على العلة او انضغطت تحت المادة فيثبذتبعها الروح النفسانية في ذلك وهذا يشبه القسم الاول من النوم الطبيعى *

(الثانى) ان يعرض للروح تحلل غير طبيعى مثل الاستفراغ والتعب وغيرها فتغور في الباطن طلبا للبدل وهذا يشبه القسم الثانى من النوم الطبيعى والفرق بينهما ان المطلوب هناك بدل تحلل اليقظة وهو تحلل طبيعى وهاهنا بدل تحلل التعب والاستفراغ وهما غير طبيعيين *

(الثالث) قد تصيب عضل الصدغ او فم المعدة او الرحم آفة فينقبض الدماغ عنها بسبب ما بينه وبينها من المشاركة فتتسد مسالكها انسدادا يعسر معه حركة الروح الى الخارج *

(الرابع) قد ينضغط الدماغ نفسه (١) كله او بعضه تحت عظم القحف عند ما يصيب الدماغ ضربة وذلك يوجب النوم *

(الخامس) البرد منوم سواء كان من داخل البدن او من خارج وسواء كان من الدواء او الغذاء وتنويمه لوجهين (احدهما) انه يكثف الآلات ويجملها بحيث لا تنفذ الروح النفسانية في مجاريها (وثانيهما) ان يفسد البرد ما فيها من الروح ويجملها بحيث لا تقبل القوى النفسانية فيغور الباقي هربا من الضد المناق *
 (السادس) الرطوبة وهى تقتضى النوم من ثلاثة اوجه (احدها) انها تغلظ جوهر الروح فيعسر عليه النفوذ في المجاري الضيقة (وثانيها) انها تسد المنافذ (وثالثها) انها ترخي الاعصاب والمضلات فتضييق المجاري ثم هذه الرطوبة

قد تتولد في نفس الدماغ وتارة ترفع اليه من المعدة اما من الشراب او من الطعام وذلك عند ما يمرض بسبب التخمّة وطول لبث الطعام في فم المعدة وهو لاء يزول سببهم بالتقيء واما عند كون المعدة او الرئة علية فتصاعد الابخرة مما فيها من الإخلاط الردية الى الدماغ واما من الديدان وحب القرع تارة بسبب ما يتصاعد الى الدماغ منها من البخارات واخرى بسبب ان البدن يضعف بسببها عن التغذى فتضعف الروح ولا تقوى على الانبساط الى الخارج *
(واعلم) ان البرد والرطوبة متى اجتمعا على النوم كان السبب الاصل هو البرد والرطوبة تكون تابعة كما ان الحرو واليبس متى اجتمعا على السهر كان الاصل هو الحرو واليبس كان تابعا *

(السابع) الافكار الكثيرة وهي انما تنوم لان الدماغ يتسخن من كثرة الحركات فتجذب الرطوبات اليه فيحصل النوم *
(الثامن) الخوف العظيم فانه لما يحصل معه انقباض الروح الى الباطن ينوم وبالله التوفيق *

الباب الرابع في الادراكات الباطنة * وفيه فصلان *

الفصل الاول في اثبات القوى الباطنة الخمس *

(اما الحس) المشترك فهي قوة مرتسمة في مقدم الدماغ تتأدى المحسوسات الظاهرة كلها اليها (واحتجوا) على اثباتها باثبات ثلاثة *

(الاول) قالوا لولم تكن فينا قوة تدرك الملموس والمألون لما كان لنا ان نحكم عليهما بان هذا ذاك وليس هذا ذاك فان القاضي على الشيتين يجب ان يحضره المقتضى عليهما وهذا الحكم ليس هو للمقل لوجهين (اما اولاً) فلانا سنين ان المحسوسات لا تدركها الا قوة جسمانية (واما ثانياً) فلان البهائم التي لا عقل

لها عندها هذا الحكم ولولا ذلك لتعذرت عليها الحياة ولم يكن الشم والشكل
دالين لها على الطعم ولم تكن صورة الخشبة تذكرها الا لم حتى تهرب عنها فظاهر
ان المحسوسات الظاهرة اجتماعها في قوة جسمانية باطنة وليس شيء من
القوى الحساسة الظاهرة كذلك فلا بد من قوة باطنة جسمانية وهي التي
سميناها بالحس المشترك *

(و لقاتل ان يقول) انا اذا عقلنا الانسان الكلي ثم رأينا انسانا معيناً حكمنا
بان هذا الشخص جزئي ذلك الكلي المقول فان كان القاضي على الشيتين يجب
ان يحضره المقضى عليهما فالحاكم على الانسان الجزئي بانه جزئي الانسان
الكلي لا بد ان يكون مدركاً للانسان الكلي والجزئي فاذا القوة المدركة
للكلييات هي بعينها مدركة للجزئيات فاذا كان كذلك بطل قولهم بان هذا
الحاكم يستحيل ان يكون هو النفس فبطل القول بهذه القوة واما ان لم يلزم
من كون الحاكم حاكماً على هذا الجزئي بانه جزئي ذلك الكلي ان يكون عالماً
بذلك الجزئي وذلك الكلي فينبذ لم يلزم ان يكون القاضي على الشيتين
يحضره المقضى عليهما فبطل دليلكم ايضاً (اللهم) الا ان يشتبوا مغايرة القوة
الحاكمة للقوة المدركة بان هذين الاثنين يستحيل استنادهما الى قوة واحدة لان
الواحد لا يصدر عنه الا واحد لكنك قد عرفت فساد ذلك *

(قال بهمنيار) وعندى انه ليس يجب ان يكون الحاكم بان هذا اللون هو هذا
المطعم مدركاً للصور المحسوسة كما انه اذا انار الابصار الشهوة لم يجب ان
تكون القوة الشهوانية دراكه بل يصح ان تكون النفس تدرك اللون
والطعم بالذوق والبصر ثم تحكم قوة اخرى بان هذا الطعم لشيء هذا لونه (وهذا
جهل) مفترط ولعله نسي ما حفظه في اول المنطق من ان كل تصديق فلا بد له

من تصورين فمن لم يكن متصور للعالم والحادث كيف يمكنه الحكم بثبوت احدهما الآخر *

(الدليل الثاني) قالوا القطرة النازلة نراها خطأ مستقيماً والذباله المتحركة بالاستدارة على العجلة دائرة والقطرة والنقطة في الخارج ليست خطأ ودائرة فاذا تلك اشباح لها وجود في الحس وليس محلها هو القوة الباصرة فان البصر لا يدرك الشيء الا حيث هو فبقى ان ذلك الاحساس في قوة اخرى وليست هي النفس فهي قوة اخرى جسمانية *

(ولقائل ان يقول) انكم استدلتتم بهذا على اثبات الانطباع في البصر والآن جعلتموه دليلاً على اثبات الانطباع في الحس المشترك وقد سبق اعترافنا عليه * (والذي) نريده الآن ان نقول لم لا يجوز ان يكون محل هذا الانطباع هو الروح الباصرة والقوة الباصرة وقولكم بان القوة الباصرة لا تدرك الشيء الا من حيث هو فهو نفس المتنازع فيه *

(لانا نقول) لم لا يجوز ان يقال بانه ينطبع في الروح الباصرة والقوة الباصرة صورة الجسم حين ما كان في حيز ثم قبل انحاء هذه الصورة تنطبع فيها صورة الجسم حين ما يكون في حيز آخر واذا اجتمعت الصورتان في البصر شعرت القوة الباصرة بهما فلا جرم احست القوة الباصرة بالقطرة على مثال الخط ولا بد من دليل على ابطال ذلك ازيد من قولكم ان البصر لا يدرك الشيء الا من حيث هو فان هذا هو نفس المطلوب فكيف يجعل هذا دليلاً على المطلوب *

(وتحقيق ذلك) ان الشيخ سلم ان البصر يدرك الحركة ويستحيل ادراك الحركة الا على الوجه المذكور فكيف يمكن ان يقال البصر لا يدرك على هذا الوجه *

(الدليل الثالث) ان الانسان ربما يدرك صوراً لا وجود لها في الخارج مثل ما يعرض للمبرسمين وكما يعرض ايضا للنائم في رؤياه فانه يشاهد صوراً محسوسة واصواتاً مسموعة يميزها عن غيرها وكذلك الذي يشاهده اصحاب النفوس القوية من الانبياء والاولياء وكذلك الكهنة فانهم ربما يشاهدون صوراً محسوسة لا يرتابون فيها ويميزون بينها وبين غيرها من الصور ومجدون بينها وبين غيرها من الصور الموجودة في كونها مشاهدة فرقاً فاذاً لتلك الصور وجود فان العدم المحض يمتنع ان يتميز عن غيره بحيث يكون مشاهداً بحسب ما تشاهد سائر الامور الوجودية ووجودها ليس في الخارج والالء اهاكل من كان سليم الحس فاذاً تلك الامور وجودها في المدرك وذلك يستحيل ان يكون شيئاً غير جسماني لما سنبين ان مالا يكون جسمانياً وجسمانياً يمتنع ان تنطبع فيه صور الجسمانيات وليس ذلك هو الحس الظاهر فانه يتعطل في النوم ولانه ربما كان الذي يتخيل مسمول المينين فبقي ان يكون المدرك لتلك الصور قوة باطنة وليس ذلك الخيال الذي هو حافظ الصور والا لكان كل ما كان مخزوناً فيه كان متمثلاً مشاهداً وليس كذلك فبقي ان يكون المدرك لذلك قوة اخرى جسمانية وهو المطلوب *

(واعلم) ان القدر في هذه الحجة ليس الا في قولهم ليس المدرك لهذه الصور هو جوهر النفس بل الحق عندنا ان المدرك لذلك هو جوهر النفس على ما سيتضح ذلك بالبراهين القاطعة *

(واحتج من تنق) هذه القوة بدليلين (الاول) ان النائم قد يرى في النوم جبلاً من الياقوت وبحراً من النار وهذه الصورة العظيمة يستحيل انطباعها في جزء البدن لاستحالة انطباع العظيم في الصغير فاذاً محل هذه الصورة

ليس قوة جسمانية بل جوهر النفس فبطل القول بهذه القوة *

(الثاني) انا كما علمنا بدهاة العقل انا لا نذوق الطعوم ولا نشم الروائح بالايدي والارجل كذلك علمنا بالضرورة انا لا نذوق ولا نلمس بالادماغ ومن انكر ذلك فقد انكر ما يجده كل فاعل من نفسه فهذا جملة الكلام في الحس المشترك *
(واما الخيال) وهو الذي يحفظ الصور المنطبعة في الحس المشترك فقد احتجوا على انه قوة مغارة للقوة الاولى بوجوده ثلاثة *

(الاول) ان الحس المشترك له قوة قبول الصور والخيال له قوة حفظها وقوة القبول غير قوة الحفظ فان الماء له قوة القبول وليس له قوة الحفظ (ولقائل) ان يقول هذا بناء على ان القوة الواحدة لا يصدر عنها الا اثر واحد وذلك قد ابطناه وايضا فلان الشيء قد يكون قابلا ولا يكون حافظا اما كل ما كان حافظا فلا بدو ان يكون قابلا لان الحفظ بعد القبول فذلك الحافظ قد صدر عنه الحفظ والقبول فبطل قولكم بان القوة الواحدة لا تفيد الحفظ والقبول *
(الوجه الثاني) قالوا الحس المشترك حاكم على المحسوسات والخيال غير حاكم والشيء الواحد لا يكون حاكما وغير حاكم (ولقائل ان يقول) لم لا يجوز ان القوة الواحدة تارة تكون حكمة وتارة تكون حافظة فان بنيتم ذلك على ان القوة الواحدة لا يصدر عنها الا اثر واحد كان من الطراز الاول *

(الوجه الثالث) قالوا صور المحسوسات اذا انطبعت في الحس المشترك كانت مشاهدة واذا كانت في الخيال لم تكن كذلك وهذا انما يتم عند اختلاف القوتين *

(ولقائل ان يقول) الصور المعقولة قد لا تكون النفس مشاهدة لها نظرة الها فتلك الصور في هذا الوقت في اى خزانة تكون (فان قالوا) النفس

لذا عرضت عن تلك الصور العقلية انمحت وبطلت لكن النفس متى احكمت ملكة الاتصال بالعقل الفعالي متى تأهبت لا ادراك تلك الصور فاضت تلك للصور عليها من العقل الفعالي *

(قلنا) فلم لا يجوز ان يكون الامر كذلك في الصور الخيالية حتى ان الحس المشترك متى تأهب لاستحضار تلك الصور فاضت تلك الصور عليه من العقل الفعالي *

(والذي يدل على ما قلناه) ان الروح الحاملة لقوة الخيال لا شك انه يتخلل منها اجزاء والغاذية تورذب بد لها مرة اخرى ولا شك ان القوة الواحدة بالذات والشخص لا يمكن بقاؤها عند تبدل المواد بل متى تخلل من محلل القوة جزؤ فقد بطلت تلك القوة وحدثت قوة اخرى فاذا جاز ان يكون الاستعداد سينال حدوث قوة الخيال جاز ان يكون استعداد الحس المشترك لقبول هذه الصور المحسوسة سببا لحدوثها بعد ان كانت غائبة عنها *

(ثم ذكروا) بعد ذلك من قوائد الخيال الحافظ لتلك المحسوسات انه لولا ذلك لكانا اذا راينا انسانا ثم رأيناه مرة اخرى فاكنا نعرف ان الذي رأيناه ثانيا هو الذي رأيناه اولا ولولم نعرف ذلك اختل نظام العالم وفائدة الميمنة واحتياج الانسان في كل ما يراه الى ان تعرف حاله مثل ما يتعرف في المرة الاولى فكنا اذا رأينا الماء بعد ان رأيناه اولا ما كنا نعرف انه مروي وما كنا نعرف ان الخبز مشبع وما كنا نميز بين الضدين وبين الصديق والعدو وذلك محل نظام الميمنة *

(والما القوة التي تسمى) متخيلة تارة ومفكرة اخرى فقد احتجوا على كونها هفائة لسائر القوى بان قالوا ان لنا ان نركب الصور المحسوسة بعضها ببعض

وان فصل بعضهما من بعض لا على الوجه الذى شاهدناه في الخارج مثلاً ركب في الدماغ حيواناً نصفه عير ونصفه ابل وهذا التصرف غير ثابت لسائر الحواس والقوى فهو اذاً لقوة اخرى وهذا ايضا بناء على ان الشيء الذى يركب ويفصل غير الشيء الذى يدرك لا امتناع صدور الاثرين عن قوة واحدة وقد قلنا فيه ما قلنا *

(واما القوة الوهمية) فقد احتجوا على مغايرتها لغيرها بان قالوا انا قد نتحكم على المحسوسات بامور لا نحس بها وهى اما امور ليس من شأنها ان نحس بها كالأدوية التى تدركها الشاة من الذئب والمحبة التى تدركها السمكة من امها واما امور يمكن ان نحس بها كما اذ رأينا شيئاً اصفر حكمنا بانه عسل وحلو فان ذلك لا يؤدى اليه الحس في هذا الوقت فالقوة التى بها تدرك هذه الامور هى الوهم ولا يجوز ان تكون هذه القوة شيئاً من القوى التى ذكرناها لا امتناع صدور الاثرين عن القوة الواحدة فهى اذاً قوة اخرى *

(ولقائل ان يقول) القوة الوهمية اذا ادركت عداوة شخص معين فاما ان تكون مدركة للعداوة لا من حيث انها في الشخص المعين او من حيث انها في الشخص المعين فان كان الاول فالوهم قد ادرك عداوة كلية فالوهم هو العقل لان المدرك للكليات هو العقل وان كان الثانى فمن الظاهر في العقل انه يستحيل ادراك عداوة قائمة بهذا الشخص من حيث كونها قائمة بهذا الشخص الا بعد ادراك هذا الشخص فاذاً القوة الوهمية مدركة للأشخاص واذا كان كذلك فمن الجائز ان يكون الحس المشترك هو الذى يحكم بهذه الاحكام وحيث لا يمكنهم بيان كون هذه القوة مغايرة لسائر القوى المذكورة *

(واما القوة الحافظة) فقد قالوا فيها انها كما ان للحس المشترك خزانة هى

الخيال كذلك للوهم خزانة هي الحافظة وقد تسمى ايضا متذكرة لكونها اقوية على استعادة لمزال ثم هذه الاستعادة تارة تكون من المعنى الى الصورة وتارة من الصورة الى المعنى وذلك اذا قيل الوهم معنى مستعين بالمتخيلة ويستعرض الصور الموجودة في الخيال الى ان عرضت له الصورة التي ادرك معها ذلك المعنى وحيث يلوح ذلك المعنى وحفظته القوة الحافظة كما حفظته قبل ذلك وتارة من المعنى الى الصورة باستعراض المعاني التي في الحافظة الى ان عرض له المعنى الذي ادركه معه الصورة التي بطأت وان تمذرت من هذه الجهة فحيث يورد الحس الظاهر تلك الصورة وتصير مستمرة في الخيال وتعود نسبة للمعنى المستمرة في الحافظة *

(ثم اعلم) ان الشيخ قال في فصل القوى النفسانية من (كتاب القانون) وهما هنا موضع نظر فلسفي في انه هل القوة الحافظة والمتذكرة المسترجعة لما غاب عن الحفظ من مخزونات الوهم قوة واحدة او قوتان ولكن ليس ذلك مما يلزم على الطيب - واما في (كتاب الشفاء) فقد ذكر في الفصل الاول من المقالة الرابعة من علم النفس - ويشبه ان تكون القوة الوهمية هي بعينها المتفكرة والمتخيلة والمتذكرة وهي بعينها الحاكمة فتكون بذاتها حاكمة بمركاها وافعالها متخيلة ومتفكرة فتكون متفكرة بما يعمل في الصور والمعاني ومتذكرة بما انتهى اليه عملها واما الحافظة فهي قوة خزانتها *

(واعلم) ان هذه الاضطرابات دالة على ان الشيخ كان مضطرب الراى في امر هذه القوى *

(واعلم) ان اكثر الكلام في امر القوى مبنى على ان النفس هل هي مدركة للاجزئيات والجسمانيات ام لا فلتكلم في ذلك ولندكر من الجانبين اقصى ما يمكن

ما يمكن ان يقال *

﴿ الفصل الثاني في بيان ان المدرك لجميع المدركات بجميع اصناف الادراكات هو النفس ﴾

(الذى) يدل على ذلك ثلاثة براهين *

(الاول) انه يمكننا ان نحكم بان الذى له لون كذا له طعم كذا واذا سمعنا صوتا عرفنا الصائت والحاكم على الشئيين لا بد وان يحضره المحكوم عليهما لان الحكم على الشئ بانه هو الآخر او ليس هو تصديق بثبوت احدهما للآخر ولا نبوته له والتصديق لا يتأتى الا بعد تصور طرفين فظاهر من هذا انه لا بد من قوة واحدة مدركة لكل المحسوسات الظاهرة حتى يمكننا الحكم بان هذا الملون هو هذا المعلوم وان الذى له الصوت الفلانى له الشكل الفلانى *

(ثم نقول) انا اذا تخيلنا صورة زيد ثم ادركناها بالبصر حكمنا بان تلك الصورة المتخيلة هي صورة زيد المحسوس فلا بد من قوة واحدة مدركة للصورة الخيالية وللصورة المحسوسة حتى يمكننا الحكم بان هذه الصورة الخيالية مطابقة لهذه المحسوسات فان القاضى على الشئيين لا بد وان يحضره المقضى عليهما *

(ثم نقول) الشاة اذا دركت صورة الذئب حكمت بالعداوة قهها حاكم حكم بان هذه الصورة صورة من فيه العداوة فقد اجتمع عند ذلك الحاكم ادراك صورة الذئب وادراك عداوته اذ القاضى على الشئيين لا بد وان يحضره المقضى عليهما فثبت ان في الانسان شيئا هو مدرك لجميع المحسوسات الظاهرة ومدرك للمعاني الجزئية الغير المحسوسة وهى التى جعلوها مدركات الوهم فبطل ما ذكره من الفرق بين الحس المشترك والخيال والوهم *

(ثم نقول) الانسان يمكنه ان يتصرف في الصور الشخصية المتخيلة والمعاني

(الفصل الثاني في بيان ان المدرك لجميع المدركات بجميع اصناف الادراكات هو النفس)

الجزئية بالتركيب و التحليل و معلوم ان التصرف بالتركيب والتحليل حكم
 باضافة البعض الى البعض اما بالتجريد واما بالا لحاق والقاضى على الشيئين لا بدو
 ان يحضره المقضى عليهما فاذا المتولى للتركيب والتحليل هو المدرك للصور
 الجزئية والمعانى الجزئية *

(ثم نقول) اذا عقلنا الانسان الكلى ثم احسسنا الانسان الجزئى حكمنا بان
 هذا الشخص الجزئى المحسوس هو جزئى ذلك الكلى وحكمنا على الفرس
 الشخصى انه ليس جزئى ذلك الكلى والقاضى على الشيئين لا بد وان يحضره
 المقضى عليهما فاذا في الانسان قوة واحدة مدركة للانسان الكلى والانسان
 الجزئى والفرس الجزئى حتى يمكنه الحكم بان الانسان الجزئى الشخص
 المحسوس جزئى للانسان الكلى وان الفرس الجزئى ليس كذلك فثبت ان
 في الانسان شيئا واحدا مدركا لجميع المدركات بجميع اصناف الادراكات *
 (ثم نقول) الحركات الانسانية اختيارية فيكون محركها مختاراً وكل مختار
 فله شعور فاذا محرك بدن الانسان له شعور وثبت ان له جميع اصناف
 الشعورات فاذا الانسان شئ واحد هو المحرك وهو المدرك لكل المدركات
 بكل اصناف الادراكات وهو المطلوب *

(البرهان الثانى) انك لا تشك في انك تسمع الاصوات وانك تبصر الالوان
 والاشكال وتذكر المعقولات ولا تشك في انك واحد بالعدد فان
 كان المدرك للمعقولات غير المدرك للمحسوسات فجوهر ذاتك الذى
 هو انت على التحقيق لم يدركهما جميعا اذ لو ادركهما لكان المدرك لهما شيئا واحدا
 او كنت انت اثنين *

(فان قلت) القوة الباصرة التى للمعين آلة لي تدرك ثم تؤدي ما دركته الى العلاقة

بني وبينها فيحصل لي الشعور بالشيء الذي ادركته القوة الباصرة *
 (فنقول) بعد التأدية اليك هل تدرك انت الشيء المبصر كما ادركته الآلة
 ام لا فان قلت نعم فاذا ادراكك غير وادراك الآلة غير فهم ان ادراكك
 يتوقف على ادراك آلتك الالهية اما تكون مدركا لاجل انه حصل لك ذلك
 الادراك لالانه حصل لآلتك الادراك *

(وان قلت) انما ادراك بعد التأدية فاذا انت ما ابصرت وما سمعت وما وجدت
 من نفسك الملك ولذلك وجوعك وعطشك بل علمت ان العين التي هي آلتك
 والقوة الباصرة التي بها قد ابصرت وادركت شيئا وهذا العلم غير حقيقة
 الرؤية والابصار غير فالعلم بان العين تبصر لا يكون ابصارا او العلم بان الغير جاع
 او تالم او التذلا يكون وجدانا للجوع والالم واللذة لكن العقلاء ببداهة عقولهم
 يعلمون انهم يسمعون ويبصرون ويتألمون ويلتذون فان جازا نكار هذا العلم
 الاولي جازا نكار المحسوسات والمشاهدات فثبت بهذا ان جوهر نفسك
 الذي هو انت وانت هو سامع ومبصر ومتألم وملتذو عاقل وفاهم نعم ربما كان
 محتاجا في كل نوع من هذه الافعال الى آلة مخصوصة وذلك مما لا منازعة فيه *
 (البرهان الثالث) في ان النفس مدركة للجزئيات انه سيظهر بالادلة القاطعة
 ان تعلق النفس بالبدن تعلق التصرف والتدبير ومعلوم ان النفس المعينة غير
 مدبرة للبدن الكلي والام لم يكن تعلقها بالبدن المعين الا تعلقها بسائر الابدان
 ومعلوم انه ليس كذلك فهي اذا مدبرة لبدن جزئي وتدبير البدن الشخصي
 من حيث هو ذلك الشخص يستحيل الا بعد العلم به من حيث هو فاذا النفس
 مدركة للبدن الجزئي من حيث هو هو ذلك يقتضي كون النفس مدركة
 للجزئيات *

(فان قيل) ان نفس تدبر بدنا كلياً انه يتخصص ذلك التدبير بتخصص القابل *
القابل *

(فقول) ان كل عاقل يحدد نفسه انه لا يحاول تدبير بدن كلى بل مقصوده تدبير بدنه الخاص وايضاً فتخصص هذا التدبير بسبب القابل انما يعقل ان كان البدن الشخصى قابلاً للتدبير معين لا يقبله سائر الا بدن وليس الامر كذلك فان كل تدبير يقبله سائر الا بد ان فيستحيل ان يكون تخصص التدبير لتخصص القابل فهذه هي الوجوه الكلية في بيان ان النفس هي المدركة للجزئيات *

(وهاهنا وجوه خاصة) الاول ان يدعى ان محل الشهوة والنفرة ليس هو الجسم لان كل جسم كما ثبت منقسم فلو كان محل الشهوة والنفرة هو الجسم لم يتمتع ان يقوم باحد طرفي الجسم شهوة وبطرفه الآخر نفرة حتى يكون الشخص الواحد في الحالة الواحدة مشتتاً للشيء ونافر عنه وذلك محال *

(الثاني) ان يدعى ان القوة الوهمية قوة غير جسمانية والا لا تقسمت المداوة والصدقة لانقسام علمهما فحينئذ يكون للصدقة ربع وثلث وذلك بعيد جداً *
(الثالث) ان يدعى ان الحفظ والخيال قوى غير جسمانية ويحتج بوجوه ثلاثة *

(الاول) انا قدد لنا على ان الصور التي يشاهدها النائمون والمرورون او يتخيلها المتخيلون امور وجودية محتاجة الى محل ومن الظاهر انه يتمتع ان يكون محلاً جزءاً من البدن لما ثبت في بداية القول من استحالة انطباع العظيم في الصغير فاذاً محلاً شيء غير جسماني وهو النفس *

(الثاني) ان الصور الخيالية لو كانت منطبعة في الروح الدماغيه لكان لا يخلو ما ان يكون لكل صورة غير موضح الصورة الاخرى

وذلك

وذلك محال إذ الانسان قد يحفظ المخلدات (١) ويشاهد أكثر العالم وتبقى صور تلك الاشياء في خياله ومن المعلوم بالبداهة ان الروح الدماغية لا تبقى بذلك واما ان ينطبع جميع تلك الصور في محل واحد فيكون الخيال حينئذ كاللوح الذي تكتب فيه الخطوط بعضها على بعض ولا يتميز شيء منها من شيء لكن الخيال ليس كذلك فعلمنا ان الصور غير منطبعة في شيء جسماني *

(الثالث) لو كان التخيل بقوة جسمانية لكانت الروح الخيالية لكونها جسما لا بدوان يكون فيها مقدار فاذا تخيلنا المقدار فمند ذلك لو حصل فينا المقدار لزم حلول المقدارين في مادة واحدة وذلك محال *

(الرابع) ان يتمسك بما اورده الشيخ في المباحث على طريق التشكيك ونحن نذكر ذلك بعبارة (قال) المذكورات من الصور والمخيلات لو كان المدرك لها جسما او جسمانيا فاما ان يكون من شأن ذلك الجسم ان يفرق بدخول الغذاء عليه وليس من شأنه ذلك وهذا الثاني باطل لان اجسامنا في معرض الانحلال والتزايد بالاعتداء *

(فان قيل) الطبيعة تستحفظ وضم اجسام ماهي الاصول ويكون ما ينضم اليها كالمداخل عليها المتصل بها اتصالا مستمرا وتكون قائدة بها انها تكون كالمعدة للمتعلل اذا هجمت المحلات فيبقى الاصل ويكون الاصل بها يريد غير جوهرى (٢) *

(فنقول) هذا باطل لانه اما ان يتحد الزائد بالاصل المحفوظ او لا يتحد به فان لم يتحد به فلا يخلوا ما ان تحصل في كل واحدة من القطعتين صورة خيالية على حدة او تنبسط عليهما صورة واحدة والاول يوجب ان يكون التخيل

(١) المجلدات — ولعله المحلات كما سيأتى ١٢ (٢) هكذا في الاصول

ولعله كذا — (و يكون الفضل بها مزيدا غير جوهرى ١٢

من كل شيء أنين واحد يستند به الأصل وواحد يستند به المضاف الى الأصل
واما الثاني فاذا فأت الزائد بقى الباقي ناقصا فيجب عند التحلل ان لا تبقى
المتخيلات تامة بل ناقصة على انه من الممتع ان تتلاقى الاشياء المتحدة
الطبيعة ولا تصير متحدة واذا اتحدت فمن الممتع ان يختص البعض بان يكون
محلا لصورة دون البعض واما ان اتحد الزائد بالأصل فيكون حكم جميع
الاجزاء المفترضة فيه بعد ذلك الاتحاد في التحلل والتبدل و احدا فيثبت
يكون الأصل في معرض التحلل كما ان الزائد في معرض التحلل

(فظهر) مما قلنا ان محل المتخيلات والمتذكرات جسم يتفرق ويتزايد بالاعتداء
واذا كان كذلك فمن الممتع ان تبقى صورة واحدة خيالية بعينها لان الموضوع
اذا تبدل وتفرق بعد ان كان متحدا فلا بد وان يتغير كل ما فيه من الصور ثم
اذا زالت الصورة المتخيلة الاولى فاما ان تتحد بعد زوالها صورة اخرى
تشابهها اولاً تتحد وباطل ان تتحد لانه اذا حدث موضوع آخر كان حاله
عند حدوته كحال الموضوع الاول عند حدوته وكما ان الموضوع الاول عند
حدوته كان محتاجا الى اكتساب هذه الصورة من الحس الظاهر فكذلك
هذا الموضوع الذى تجدد تأيلا واجب ان يكون محتاجا الى اكتساب هذه
الصورة ويلزم من ذلك ان لا يبقى شيء من الصور في الحفظ والذكر لكن
البداهة تشهد بان الامر ليس كذلك فاذا الحفظ والذكر ليس اجساما بين بل
انما يوجد ان فى النفس والنفس انما تكون لها ملكة استرجاع الصور المنمحية
عنها بان يتكرر عليها جميع تلك الصور فيصير استعداد النفس لقبول تلك بسبب
التكرار راجعا وتكون للنفس هيئة بها يمكنها استرجاع تلك الصور متى
شاءت من المبادئ المفارقة وحيث ان يكون الامر في المذكرات والمتخيلات

على وزن المعقولات من جهة ان النفس اذا اكتسبت ملكة الاتصال بالعقل الفعّال فاذا انمحت الصور المستحصلة تمكنت من استرجاعها متى شاءت من العقل الفعّال كذاها هنا الا ان المشكل انه كيف ترسم الاشباح الخيالية في النفس *

(ثم قال في آخر هذا الفصل) وهذا وامثاله يوقع في النفوس ان نفس الحيوان غير الناطق ايضا جوهر غير مادي وانه هو الواحد بعينه وانه هو الشاعر الباقي وان هذه الاشياء متبدلة عليه (فهذا جملة) ما يدل على صحة ما اخترناه *

(واحتج من زعم) ان النفس لا تدرك الجزئيات بوجوه عامة ووجوه خاصة اما الوجوه العامة فهي اربعة *

(الاول) ان العقلاء بدهاة عقولهم يعلمون ان ادراك المبصرات حاصل في البصر لا في غيره والاحساس بالاصوات حاصل في الاذن لا في غيرها وكما ان البدهاة حاكمة بان اللسان غير مبصر والعين غير ذائقة فهي ايضا حاكمة بان اللسان ذائق والعين مبصرة فلو قلنا بان المدرك لهذه الادراكات المتعلقة بهذه المحسوسات هو النفس لزم بطلان هذه الاختصاصات المعلومه *

(وليس لقائل ان يقول) القوة المدركة وان كانت غير موجودة في هذه الاعضاء لكنها الآت لها فاذا وقع للنفس التفات الى العين ابصرت او الى الاذن سمعت *

(لانا نقول) النفس اذا التفقت الى اللسان فاللسان هل يدرك الظم والبشرة عند الضرب هل تتألم ام لا فان ادرك فقد حصل المطلوب وان لم يدرك فحينئذ وجب ان لا يكون لذلك الادراك اختصاص باللسان بل

يكون اللسان جارياً مجرى اليد في كونه آلة للذوق *

(والثاني) انأرى الآفة اذا حلت عضوا من هذه الاعضاء بطلت الافعال المنسوبة اليه اضعفت او تشوشت وذلك ظاهر في الحواس الخمس الظاهرة واما الحواس الباطنة فالتجارب الطيبة دالة على ان الآفة متى حلت البطن المتقدم من الدماغ اختل التخيل وان حلت البطن الاوسط اختل التفكير وان حلت البطن المؤخر اختل التذكر ولولا ان هذه القوى جسمانية لما كان كذلك *

(الثالث) ان هذه الادراكات الجزئية حاصلة لسائر الحيوانات فيجب ان تكون لها نفوس ناطقة مجردة وذلك بعيد *

(الرابع) انا اذا ادركنا الكرة فلا بد ان ترسم في المدرك صورة الكرة ومن المحال ان ترسم صورة الكرة فيما لا وضع له ولا حيز ولا تكون اليه اشارة اصلا *

(واما الوجوه الخاصة) فقد احتجوا على ان الادراكات الظاهرة قوى جسمانية بان قالوا لو كان المدرك للمحسوسات الظاهرة هو النفس وجب ان لا يتوقف الاحساس بها على حضورها وكان يجب ان يكون ادراك الانسان للقريب والبعيد والحاضر والغائب واحدا لان النفس جوهر غير جسماني فيمتنع ان يكون لها قرب وبعيد من الاجسام *

(ولا يقال) بان النفس انما تدرك هذه المحسوسات بمعاونة هذه الآلات التي يصح عليها القرب والبعيد (لانا نقول) العين ان لم تكن فيها قوة باصرة لم يكن القرب والبعيد بالنسبة الى الرائي بل بالنسبة الى غيره فيكون ذلك مثل حضور المرئي عند زيد فانه لا يكفي ذلك في حصول الابصار لعمره *

(واحتجوا

(واحتجوا على ان التخيل) بقوة جسمانية بامور ثلاثة (الاول) وهو اقوى الادلة المذكورة في هذا الباب انا اذا تخيلنا مربعا محتجبا بمربعين متساويين لكل واحد منهما جهة معينة فلا شك انه يتميز كل واحد من المربعين الطرفين عن الآخر في الخيال فذلك الامتياز اما لذاتيها اولوازم ذاتيها اولا مر غير لازم والقسمان الاولان باطلان لان المربعين الطرفين متساويان في الماهية (والقسم الثالث) وهو ان يكون ذلك الامتياز لا مر غير لازم (فنقول) ذلك الوصف الغير اللازم المميز اما ان يتوقف حصوله لاحدهما على فرض فرض واعتبار معتبرا ولا يتوقف والاول باطل *

(اما اولاً) فلانا لا نحتاج في تخيل احد المربعين الطرفين يمينا والآخر شمالا الى فرض اختصاصه بعارض والالكان يمكننا ان نعمل بالمربع الايمن عملا يصير هو بعينه المربع اليسر وذلك ظاهر الفساد *

(واما ثانياً) فلان الفرض لا يمكنه ان يخصه بذلك العارض الا بعد امتياز عن غيره فلو كان امتياز عن غيره بسبب ذلك الفرض لزم الدور واما ان كان لا يتوقف اختصاصه بذلك العارض على فرض فرض وجب ان يكون ذلك بسبب الحامل وذلك اما ان يكون هو الحامل الاول لمى المادة الخارجية واما ان يكون هو الحامل الثانى اى الذهن والاول باطل *

(اما اولاً) فلانا بكثير اما تخيل ما ليس في الخارج موجودا مع انه لا يمكن حصول النسبة الى العدم الصرف *

(واما ثانياً) فلانه لو كان محل المربعين الخياليين واحدا لم يكن انتساب احدهما الى احد المربعين الخارجيين اولى من انتسابه الى الآخر فاذا هذا الامتياز بسبب القابل الثانى وهو الذهن فاذا محل احد المربعين من الخيال غير محل

المربع الآخر والا لا متنع ان يختص باحدهما عارض ميمزدون الآخر وهذا لا يعقل الا اذا كان محل التخيلات جساما *

(فان قيل) اليس يمكننا ان نعقل مربعا كلياً ونقرن به كونه يميناً ويساراً او يميناً في العقل بين المربع الايمن والمربع الايسر *

(فنقول) المربع الكلي امر يقرن به العقل حد التيامن والتياسر ويكون ذلك بفرضه حتى يتمكن من تغير ذلك الفرض واما في التخيل فالامتياز غير حاصل بالفرض لان المربع الممين على الايمن لا يمكن ان يفرض فيه عارض حتى يصير هو بعينه في الخيال مربعا ايسر فظهر الفرق *

(الدليل الثاني) وهو ان الصور الخيالية مع تساويها في النوع قد تفاوتت في المقدار فيكون البعض اصغر والبعض اكبر وذلك التفاوت اما للماخوذ اولاً اخذوا الاول باطل لانا قد نتخيل ما ليس موجوداً في الخارج فتعين الثاني وهو ان تكون الصورة ترسم تارة في جزء اكبر وتارة في جزء اصغر *

(الدليل الثالث) انه ليس يمكننا ان نتخيل السواد والبياض في شبح جسماني واحد ويمكننا ذلك في جزئين ولو كان ذلك الجزء ان لا يتميزان في الوضع لكان لا فرق بين المتعذر والممكن فاذا آ الجزء ان متميزان في الوضع *

(واحتجوا) علي ان الوهم قوة جسمانية بان قالوا المأثبات كون الخيال جسمانياً وجب ان يكون الوهم الذي لا يدرك الا ما يكون متعلقاً بصورة جسمانية كذلك (ونحن نقرر) هذا الكلام زيادة تقرير فنقول مدرك الوهم اما ان يكون هو الصداقة او صداقة هذا الشخص اما الاول فظاهر الفساد لانه امر كلي وكلامنا في المدركات الجزئية فبقى الثاني ولكن المدرك لصداقة هذا الشخص يجب ان يكون مدركاً لهذا الشخص لان اضافة الصداقة الى الشخص الممين

تصديق بثبوت الصداقة لذلك الشخص والتصديق يستدعي تصور الطرفين
فاذا ألهم مدرك لهذه الصورة و لكن قد ثبت ان مدرك هذه الصورة
جسماني فالوهم ايضا جسماني (و اما ان القوة) الشوقية الاجتماعية جسمانية
فلم ار لهم على ذلك حجة خافية (و اما ان القوة المحركة) جسمانية فلانها عبارة
عن امر حاصل في الاعصاب والعضلات و هو المسمى بالقوة والممكنة
ولاشك في كونها جسمانية (هذا المجموع) ما امكن ان يتمسك به من جعل هذه
القوى جسمانية *

(والجواب عما تسكوا به اولا) ان نقول ان اكثر الناس يزعمون انهم يجدون
ادراكهم الكلية وتمقلاهم المجردة من جانب قلبهم او دماغهم فهل يدل ذلك
على ان محل هذه الادراكات الكلية هو القلب او الدماغ فان كان لا يلزم ذلك
فكذلك ما ذكرتموه وايضا فالعقلاء بدهة عقولهم يعلمون انه ليس المبصر هو
العين ولا السامع هو الاذن ولا المتكلم هو الخنجرة بل الانسان هو المبصر
والسامع والمتكلم حتى ان بعضهم اعتقد ان هذه الجملة هي الموصوفة بهذه
الصفات دون شيء من الاعضاء ثم لما خطر ببالهم ان الآحاد لما لم تكن
موصوفة بهذه الصفات امتنع ان تكون الجملة كذلك فحينئذ اضطربوا وتشككوا
وثبتة الاكياس منهم للنفس فعلمنا انه ليس العلم بكون العين مبصرة علما بديهي بل
العلم البديهي حاصل بان للعين اعتبارا في حصول الابصار واما انها هي مبصرة
او هي آلة الابصار فذلك غير معلوم بالضرورة *

(والجواب عما تسكوا به ثانيا) وهو قولهم الآفة اذا حلت عضوا اختل ذلك
الفعل فنقول من الجائز ان يكون ذلك لاجل احتياج القوة الفاعلة لتلك
الافعال الى تلك الآلات و فاعليتها لتلك الافعال لا في ذاتها و بتقدير ذلك

يسقط الاستدلال *

(والجواب عما تمسكوا به ثالثاً) من انه يلزم ان يكون للحيوانات نفوس ماطقة (فنقول) واي محال يلزم من ذلك وايضاً فلانا نقول بان ادراك الجزئيات لا يجب ان يكون بقوة مجردة بل ندعى ان ذلك جائز والانسان لما عرفنا ان المدرك للكليات في حقه هو المدرك للجزئيات ثم ثبت ان مدرك الكليات مجرد فلا جرم حكمنا بناء على ذلك ان مدرك الجزئيات مجرد واما في سائر الحيوانات فلم نجد هذه الحجة فلا جرم بقي الامر مشكوكا فيه *

(والجواب عما تمسكوا به رابعاً) من ان النفس كيف تشكل بشكل الكرة مع انه لا وضع لها ولا حيز (فنقول) انكم وان انكرتم ادراكها للجزئيات لكنكم لا تنكرون ادراكها للكليات فاذا ادركت الكرة الكلية فلا بد ان يحصل منها صورة الكرة فيعود الاشكال الذي ذكرتموه فان لم يلزم ذلك في كونها مدركة للكرة البكلية فكذلك لا يلزم في كونها مدركة للكرة الجزئية *

(والجواب عما تمسكوا به خامساً) من ان المدرك لو كان هو النفس لما اختلف حال ابصارها بقرب المرءى وببعده *

(فنقول) النفس وان كانت هي المدركة لهذه المحسوسات لكن ادراكها لها موقوف على شرائط (منها) كون الآلة سليمة والمرءى حاضرا عند الآلة لا بالقرب القريب منها ولا بالبعد البعيد عنها واذا كان ادراك النفس للبصرات موقوفا على حضورها عنده هذه الآلات لا جرم اختلف الحال بالغبية والحضور *

(والجواب عما تمسكوا به سادساً) من المربع المحتجب بالمربعين (فنقول)

أنا قد نتخيل الامور العظيمة فاذا انطبع في الروح الخيالية من الصور الجسمانية مايساويه فالذي يفضل عليه اما ان لا ينطبع في الروح الخيالية او ينطبع فيها فان لم ينطبع فقد بطل قولهم ان التخيل لاجل هذا الانطباع وان انطبع فيها فحينئذ قد انطبع فيها مايساويها وانطبع فيها ما يفضل عليها ويكون محل مايساويها و محل ما زاد عليها شيئا و احد امع انا نميز بين القدر المساوي و القدر الفاضل وذلك يدل على ان الصورتين الخياليتين و ان انطبعتا في محل واحد لكنه يمكننا ان نميز بينهما و اذا كان كذلك فلا يلزم من انطباع صورتي المر بمين الطرفين في النفس ان لا يتميز في الخيال احد هما عن الآخر *

(وعلى الجملة) فالانسان ربما طاف العالم و شاهد البلدان ويكون مع ذلك حافظا للمحالات (١) فان كانت صورة كل واحدة من تلك الاصور ترسم في جزء من الروح الخيالية غير الجزء الذي ترسم فيه صورة الشيء الآخر فمن المعلوم بالضرورة ان القدر القليل من الروح الخيالية لا يفي بذلك و ان لم يجب ان يكون لكل صورة خيالية محل على حدة بل يجوز ان ترسم في المحل الواحد صور كثيرة و مع ذلك يكون البعض متميزا عن البعض فحينئذ لا يلزم من ارتسام جميع الصور في النفس ان لا يتميز بعضها عن البعض *

(ثم نقول) انا اذا تخيلنا مربعا محتجبا بمربعين فلا بد ان نتخيل هذا المربع على هذا الوجه المفروض في هواء وفي جهة مخصوصة و ذلك الهواء و تلك الجهة موجودتان فاذا انطبعت في النفس صورتا المربعين فكان ل احد المربعين نسبة الى جهة مخصوصة او الى جانب مخصوص و لم تكن الصورة الاخرى مفروضة للحصول في ذلك الجانب و تلك الجهة فحينئذ يتميز بهذا السبب احد المر بمين عن الآخر و اذا احتمل ذلك سقط الاستدلال وايضا فلو فرضنا محتجبا

مربعين كليسين فلا بد ان يتميزا احدهما عن الاخر مع انه يتمتع حصو لهما في جسم او جسماني *

(والجواب عما تسكوا به سابقا) هو قولهم الصورة الخيالية قد تكون اعظم من صورة اخرى خيالية وليس ذلك الا لاختلاف حال القابل في العظم والصغر *

(فنقول) ان كان صغر القابل يقتضى صغر المقبول فيلزم من ذلك ان لا ينطبع في الشيء الا ما يساويه وذلك يبطل اصل هذا الكلام واما ان جاز ان ينطبع في الشيء اعظم من مقداره لم يلزم من صغر القابل صغر المقبول فحينئذ لا يمكن ان يكون التفاوت في مقادير الصور الخيالية بسبب التفاوت في مقادير قوابلها *

(والجواب عما تسكوا به تامنا) وهو قولهم انه يمكننا ان نتخيل السواد والبياض في شبحي جسمين ولا يمكننا ان نتخيلهما في شبح جسم واحد وذلك يقتضى ان يكون محل الشبحين شيئين *

(فنقول) انه يمكننا ان نعقل حصول السواد والبياض في جسمين ولا يمكننا ان نعقل حصولهما في جسم واحد ثم لا يلزم ان يكون محل الصورة المعقولة من السواد مغائر المحل الصورة المعقولة من البياض فكذلك هاهنا *

(والجواب عما تسكوا به تاسعا) من انه لما كان الخيال جسمانيا كان الوجود المتعلق به ايضا جسمانيا *

(فنقول) لما بينا ان الخيال لا يمكن ان يكون جسمانيا فكذلك الوجود يجب ان لا يكون جسمانيا (وكذلك الكلام) فيما تسكوا به عاشرا - فهذا ما عندي في هذا الباب وبالله التوفيق *

الباب الخامس

(في بيان) تجرد النفس الانسانية وحدوثها وبقائها وسائر احكامها وفيه احد عشر فصلا *

الفصل الاول في بيان ان النفس الانسانية ليست بجسم ولا منطبعة في جسم (ولذا ذكر) اول الادلة المشهورة وهي انا عشر ثم نذكر في آخر الكلام ماهو اقوى عندنا *

(فالدليل الاول) ان الانسان يمكنه ادراك الامور الكلية اعني الامور الكلية التي لا يمنع نفس تصورها من وقوع الشركة فيها وقد ثبت ان ادراك الاشياء عبارة عن ارتسام صورها في المدرك فحمل تلك الصور العقلية ان كان جسمها فاما ان يحل من الجسم شيئا غير منقسم او يحل منه شيئا منقسما والاول محال لان الشيء الذي لا ينقسم من الجسم طرف تقطي والنقطة يتمتع ان تكون محلا للصور العقلية لوجهين (الاول) ان النقطة اما ان يكون لها تميز عن الخط الذي هي نهايته او لا يكون فان لم يكن امتنع حلول المعقولات فيها وحدثها بل كما ان النقطة طرف ذاتي لما هي بالذات نهاية له فكذلك انما يجوز ان يحل فيها طرف شيء حال في ذلك المقدار فيكون كما ان الحال يقدر بذلك المقدار بالعرض كذلك يتناهي بالعرض مع نهايته *

(واما اذا قيل) ان للنقطة تميزا عن ذلك المقدار فهذا محال لانا اذا فرضنا خطين يليانها بنقطتيهما من جهتين فاما ان تكون النقطة المتوسطة حاجبة من الطرفين عن التماس فتكون النقط كلها منقسمة هذا خلاف اولنا تكون فيشذ تتداخل النقط لكن المتوسطة قد وضعتنا هاهنا عن الخطين والمداخل في المبائن مبائن فالنقط الثلاث مبائن عن الخطين فالخطين نقطتان اخرى ان

الكلام فيها كالسكلام في الاولى فيفضى الى مالا نهاية له من النقط المتداخلة مع ذلك فلا يكون للخط المنتهى نقطة هي نهايته وكل ذلك محال *

: ولقائل ان يقول (سلمنا انه ليس للنقطة امتياز عن المقدار الذى هي نهايته كمن لم قلتيم انه لا يحل فيها الا طرف ما يكون حالا في ذلك المقدار وما البرهان على ذلك فانه ليس ذلك من الاوليات ثم ان ذلك منقوض بالا لوان فانها لا توجد عندكم الا في السطوح ولا حصول لها بالفعل في اعماق الاجسام كذلك النور والضوء لا يوجدان الا في السطوح وكذلك المماس والملاقاة لا تحصل الا في النهايات وكذلك المماس والخشونة لا تحصل الا في السطوح بطل قولكم ان النهايات لا يحل فيها الا نهايات ما هي حالة في المقادير *

: فالمتمم في ابطال هذا القسم ان نقول (النقطة مما لا يعقل حصول المزاج لها حتى يختلف حال استعدادها في القابلية وعدم القابلية بل ان كانت قابلة للصور العقلية وجب ان يكون ذلك القبول حاصلها ابدافلو كان القبول حاصلها بدالكان المقبول حاصلها ابدالماعلمت ان المبادئ المفارقة عامة الفيض فلا نخصص فيضها الا لا اختلاف القوابل فلو كانت القابل تام الاستعداد لكان لقبول واجب الحصول ولو كان كذلك لكان جميع الاجسام ذوات النقط كون عاقلة فوجب ان يبقى البدن بعد موته عاقلا للمعقولات لبقاء محل صور العقلية على استعدادها التام ولما لم يكن كذلك بطل هذا القسم *

: وبيان ان الصور العقلية يمنع ان تحل شيئا منقسما من الجسم هو ان الجسم ينقسم بداء الحال في المنقسم منقسم فيلزم ان تكون الصور العقلية منقسمة ابدافلو ذلك محال لوجوه ثلاثة *

: الاول (انها لو انقسمت لكان انقسامها اما الى جزئين متشابهين او جزئين

مختلفين و محال ان يكون الى جزئين متشابهين لوجهين (احدى) ان كل واحد من الجزئين يجب ان يكون مخالفا لوجهه ما لكلا لا متناع كون الكل مساويا لجزئه من جميع الوجوه وتلك المخالفة ليست بالحقيقة ولوازمها والا لم يكن الانقسام الى جزئين متشابهين فاذا المخالفة ليست الا بالعوارض المادية مثل المقدار والشكل فلا تكون الصورة المعقولة المجردة مجردة هذا خلف (وثانيهما) ان ذلك الانقسام اما ان يكون شرطا لكون الصورة معقولة او لا يكون فان كان شرطا وجب ان يكون الجزآن مخالفين للكل لوجوب تباين الشرط والمشروط وايضا فقبل فرض القسمة فيها وجب ان لا تكون معقولة لفقدان الشرط وايضا فالشيء الذي هذا حاله وجب ان يكون منقسما وليس كل معقول كذلك وان لم يكن ذلك الانقسام شرطا فتكون تلك الصورة العقلية عند فرض الانقسام مغشاة بعوارض غريبة من جمع وتفريق ويكون في اقل من ذلك المحل كفاية لما هيته تلك الصورة فان جزء تلك الصورة مساو لكلها في الماهية ومحل الجزء جزء محل الكل فيكون كل صورة ممكنة الحلول في بعض محله فيكون حلوله في كل ذلك المحل عارضا غريبا والكلام في الصورة المجردة هذا خلف *

(فان قيل) أليس ان الصورة العقلية قد تنقسم الى اقسام متشابهة باضافة زوائد كلية اليها مثل المعنى الجنسي كالحيو ان فانه ينقسم الى الذي هو حصاة الانسان والى الذي هو حصاة الفرس وهما اعني الحصتين غير مختلفتين بالماهية فان حيوانية الفرس بشرط التجريد عن الصاهلية مساوية لحيوانية الانسان بشرط التجريد عن الناطقية في النوع والحقيقة فقد رأينا انقسام الاجزاء العقلية الى اجزاء متشابهة مع ان تلك الاجزاء ليست ذوات مقادير جزئية

و اشكال جزئية *

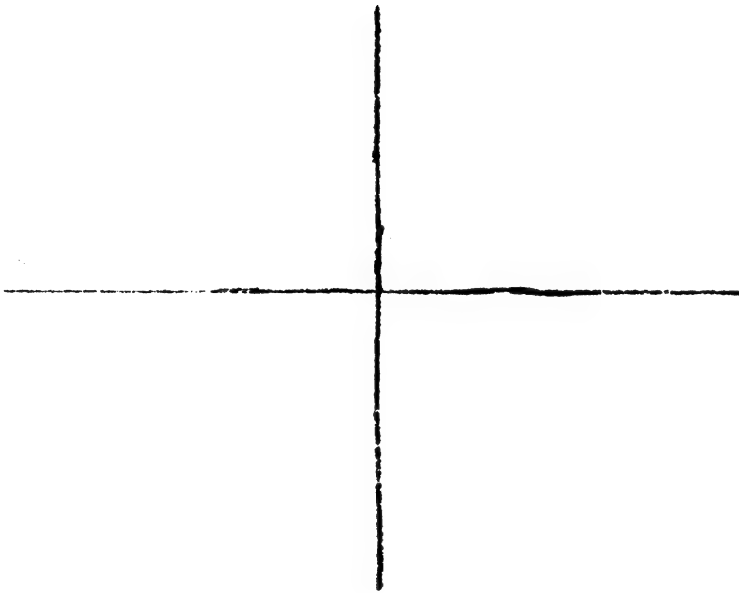
(فنقول) هذا جائز ولكن يكون فيه الحاق الكل بالكلى مثلاً الحاق الناطق بالحيوان الذى هو حصة الانسان و يكون الانسان الذى هو حاصل من اجتماعهما مخالفاً لهما فهنا لو كانت اجزاء الصورة العقلية كذلك لزم ان تكون كلية تلك الصورة مخالفة لكل واحد من اجزائها فيكون الانقسام حينئذ الى جزئين مختلفين والا لا يمنع ان يحصل من اجتماعهما ما يخالفهما (وبالجملية) فانقسام الحيوان الى الانسان قسمة الكل الى الجزئيات المتخالفة بالنوع وقسمة الصورة العقلية قسمة الكل الى الاجزاء و بينهما فرق ظاهر *

(و لقائل ان يقول) حاصل ما ذكرتموه انه لو انقسمت الصورة العقلية الى جزئين متشابهين حينئذ يكون الجزء مخالفاً للكل في الشكل و مقدار المحل و ذلك محال *

(فنقول) ان كان هذا الكلام صحيحاً وجب ان يقولوا عليه في الابتداء ويقولوا لو حلت الصورة العقلية في الجسم لحصل لها مقدار معين وشكل معين بسبب محلها وذلك محال فاذا كان هذا القدر كافياً وقع سائر ما ذكرتموه من التطويلات حشواً وضائعاً ثم اناسنين بعد ذلك ضعف هذه الطريقة واما انه يمتنع انقسام هذه الصورة الى جزئين مختلفين فذلك لانها لو انقسمت الى اجزاء مختلفة الماهية لكانت تلك الاجزاء لا محالة هي الاجناس والفصول لكن الاجزاء المفترضة في الصور العقلية بحسب الاجزاء التى يمكن فرضها في الجسم والاجزاء التى يمكن فرضها في الجسم غير متناهية فيلزم ان تكون تلك الاجزاء المقومة التى هي الاجناس والفصول لتلك الصور غير متناهية وهو محال وايضاً فلان كل كثرة فالواحد فيها موجود فلو كان هناك اجزاء

في مجلد الثاني

(٨) متعلقة بصفحة ٣٧٩



غير متناهية لكان لكل واحد من تلك الاجزاء ماهية بسيطة فلا يكون ذلك الجزء البسيط ممكن الانقسام الى جزئين مختلفي الماهية و ايضا فبتقدير ان تكون الصورة العقلية مركبة من مقومات غير متناهية لكل واحد منها محل من الجسم غير ماحله الآخر فيلزم ان تكون للجسم اجزاء غير متناهية بالفعل و ذلك ايضا محال و ايضا اذا فرضنا قسمة فوق الفصل من جانب والجنس من جانب ثم اذا اعتبرنا القسمة لم يخل اما ان يقع في كل جانب نصف جنس و نصف فصل فيكون ذلك انقساما الى جزئين متشابهين وقد ابطالناه او يوجب انتقال الجنس والفصل الى القسمين المفروضين ثانيا فيلزم ان يكون فرضنا الوهمي موجبا لتغير مكان اجزاء الصور العقلية و تكون محالها ومواضعها بحسب ارادات المريدين وعلى انا اذا اوقفنا قسمين على هذا (٨) الوجه لزم المحال *

(الوجه الثاني) في بيان امتناع القسمة على الصور العقلية ان تقول ان لكل شيء حقيقة هوبها هو وتلك الحقيقة لا محالة واحدة وهي غير قابلة للقسمة اصلا فان القابل للقسمة يجب ان يبقى مع القسمة والعشرة من حيث انها عشرة لا تبقى مع الانقسام فانها اذا انقسمت حصلت خمستان وبطلت العشرة فالمشرقية من حيث هي عشرية صورة واحدة وحقيقة متحدة غير قابلة للقسمة *

(واذا ثبت ذلك فنقول) العلم المتعلق بهذه الماهيات المجردة ان انقسم فاما ان تكون اجزائه علوما او لا تكون فان لم تكن اجزائه علوما لم يكن العلم هو مجموع تلك الاجزاء بل الهيئة الحاصلة عند اجتماع تلك الاجزاء فان تلك الاجزاء اذا اجتمعت وهي في انفسها ليست علوما فان لم يحصل لها هيئة زائدة بسبب الاجتماع وجب ان لا يكون المجموع ايضا علما وان حصلت هيئة زائدة

على الاجتماع فكلامنا في تلك الهيئة وهو انها لو كانت جسمانية لكانت منقسمة
واما ان كانت اجزاء العلوم علوما فلها متعلق فلا يخلو اما ان يكون متعلق كل
واحد من تلك الاجزاء كل ذلك المعلوم او اجزاؤه فان كان كله لزم ان يكون
جزء الشيء مساويا لكليه من جميع الوجوه وذلك محال وان كان بعض ذلك
المعلوم فقد بينا ان الحقائق لا بعض لها ولا جزء *

(ولنأفل ان يقول) العشرية هيئة متحدة حاصلة للمجموع المتألف من تلك الآحاد
فحل تلك الهيئة امور متكررة فاذا لم يجب انقسام العشرية بسبب انقسام محلها
فكيف يلزم انقسام العلم بالعشرية بسبب انقسام ذلك المحل (وبالجملة) فان كانت
العشرية قابلة للقسمة جازان ينقسم العلم ويكون جزؤ العلم متعلقا بجزء العشرية
وان كانت العشرية غير قابلة للقسمة مع ان محلها متكرر فحينئذ لا يلزم من انقسام
المحل انقسام الحال وذلك يقدر في اصل الحجة *

(الوجه الثالث) ان فرض الكلام في الامور التي يستحيل عليها القسمة عقلا
مثل الباري تعالى والوحدة وايضا مثل البسائط التي تتألف منها المركبات فان
الحقائق اذا كانت مركبة فلا بد فيها من البسائط ضرورة ان كل كثرة فالواحد
فيها موجود *

(وحيث نقول) العلم المتعلق بها ان ينقسم فاما ان يكون كل واحد من
اجزائه علما او لا يكون ونذكر التقسيم المذكور الى آخره وهذا الوجه
احسن الوجوه الثلاثة *

(والاعتراضات) الواقعة على هذه الحجة باصيرين (احدهما) ان النقطة حلت
من الجسم شيئا منقسما او غير منقسم فان حلت شيئا منقسما مع انها غير منقسمة
بجاز حلول العلم الذي لا ينقسم في الجسم مع انه لا ينقسم بانقسامه وان حلت

شيئا غير منقسم وقد ذكرتم ان الشيء الذي لا ينقسم من الجسم هو النقطة فتكون النقطة حالة في النقطة هذا خلف وعلى ان الكلام في النقطة الثانية كالكلام في النقطة الاولى وايضا فالنقض بالوحدة وارد فانها مع كونها من ابعاد الاشياء عن طباع الكثرة حالة في الجسم وكذلك الاضافة حالة في الجسم مع انها غير قابلة للانقسام فانه لا يعقل للابوة نصف وثلث وربع وكذلك القوة الوهمية المدركة بعداوة الذئب المعين جسمانية مع امتناع ورود القسمة على هذه العداوة اذ يمتنع ان يكون للعداوة والصدقة اجزاء وابعاض *

(وثانيهما) ان نقول العلم متى يجب ان ينقسم بانقسام محله أعند ما يكون محله منقسما بالقوة او عند ما يكون محله منقسما بالفعل الاول مسلم والثاني ممنوع وعندنا الجزء الذي هو محل العلم بسيط غير منقسم بالفعل فلا يلزم ان يكون العلم منقسما بل متى انقسم ذلك الجزء بالفعل فانه يلزم انقسام العلم القائم به لكن العلم لما لم يكن محتملا للانقسام لا جرم بطل العلم وانعدم *

(و الجواب) اما النقض بالنقطة فلا بد لمن احتج بهذه الحجة من ان يمنع كونها امرا وجوديا في الخارج على ماضى وان كان ذلك في غاية البعد واما اذا سلمنا كونها امرا وجوديا وفرقنا بين الصورتين بان قلنا النقطة عرض غير سار في الجسم لانك متى فرضت قسمة في الجسم لم تفرض في اجزاء الجسم اجزاء من النقطة واما العلم فقد بينا ان حقيقته ليست مجرد اضافة فقط بل انما يتم بحصول صورة مساوية لماهية المعلوم في العالم فيكون العلم صفة حقيقية ولا بد ان يكون لها محل معين ممتاز عن غيره فيكون سار يافيه *

(ولكن لقاتل ان يقول) اذا عقل اختصاص العرض بمحله بحيث لا يكون سار يافيه فليعقل ان يختص العلم به لا على وجه البريان سواء كان العلم وصفا

حقيقيا او حالة اضافية واما الوحدة فغير لازمة لان الوحدة الاتصالية وان كانت منافية للكثرة بالفعل لكنها لا تنافي الكثرة بالعرض واما الصورة العقلية فهي لا تحمل الكثرة الخارجية والذهنية ايضا لما بينا ان تلك الاجزاء يتمتع ان تكون مختلفة بالماهية فهي اذا متساوية في الماهية فاذا تخالفها للمجموع تكون بالشكل والمقدار فتكون الصورة العقلية ذات شكل ومقدار هذا خلف واما القسمة الوهمية في الوحدة الاتصالية فهي توجب انقسامها الى جزئين متشابهين ويكون كل واحد منهما مخالفا للمجموع بسبب الشكل والمقدار فتكون الوحدة الاتصالية ذات شكل ومقدار وليس ذلك بمحال (فظهر الفرق) واما الاضافة فالأكثر من يمنعونها امر او وجوديا ومن سلم ذلك فرق بينها وبين الصورة العقلية بكونها عرضا غير سار واما المعاني الوهمية فعند قوم المدرك لها هو النفس ومن لم يقل بذلك زعم انها معان غير مجردة فانها متعلقة بشخص معين وتلك ادراكات جزئية وليس كلاً منافيا لها كما قلنا في معنى مجرد عن المادة*

(وقولهم) الجسم منقسم بالقوة فلا يجب ان تنقسم الصورة العقلية بالفعل (فنقول) الجسم عند وحدته تفرض فيه الاجزاء بحسب الاشارة وحينئذ تفرض فيها اجزاء من الصورة العقلية بالفعل وقد ثبت ان هذا القدر يلزم منه المحال*

(للدليل الثاني) وهو دليل عول الشيخ عليه في (كتاب المباحثات) وزعم ان اجل ما عنده في هذا الباب هذا الدليل ثم ان تلامذته اكثروا من الاعتراضات عليه والشيخ اجاب عنها الا ان الاسئلة والاجوبة كانت متفرقة وانا رتبناها واوردناها على الترتيب الجيد*

(فنقول) انه يمكننا ان نعقل ذواتنا وكل من عقل ذاتا فله ماهية تلك الذات فاذا لنا ماهية ذاتنا فلا يخلو اما ان يكون تعقلنا لذاتنا لان صورة اخرى مساوية لذاتنا تحصل في ذاتنا و اما ان يكون لاجل ان نفس ذاتنا حاضرة لذاتنا والاول باطل لانه يفضى الى الجمع بين المثليين فتعين الثاني وكل ما ذاته حاصلة لذاته كان قائما بذاته فلذا القوة العاقلة قائمة بنفسها وكل جسم وجسماني فانه غير قائم بنفسه فاذا القوة العاقلة ليست بجسم ولا جسماني *

(والاعتراض) عليه من وجوه ستة (الاول لا) نسلم اننا نعقل ذواتنا ولم لا يجوز ان يكون ادراكنا لذواتنا نوعا آخر من الادراك مخالفا للتعقل — بيانه ان التعقل هو ان يحصل للعقل ماهية المعقول فلا يمكننا ان نعرف كوننا عاقلين لذواتنا الا اذا عرفنا ان ذواتنا حاصلة لذواتنا فان امكنا ان نبين ان لنا حقيقة ذواتنا من دون وساطة التعقل فما الحاجة الى ان نقول اننا نعقل ذواتنا ونوصل منه الى ان لنا حقيقة ذواتنا وان لم يمكن ذلك فحيث لا يمكن بيان كوننا عاقلين بذواتنا الا ببيان حصول حقيقة ذواتنا لانا ولا يمكن ذلك الا ببيان كوننا عاقلين لذواتنا ويلزم منه الدور *

(فقال المجيب) ليس يتعلق الكلام بالتعقل والشعور بل بالادراك فانه ثبت ان الادراك عبارة عن حصول ماهية المدرك للمدرك وهذا القدر يكفي في تصحيح هذه الحجة *

(قال السائل) في تقرير سؤاله الاول لم لا يجوز ان يكون ادراكنا لذاتنا لا يقتضى ان تكون حقيقة ذاتنا حاصلة لنا بل هو اثر ما يحصل لنا من ذاتنا ولا يكون ذلك الا اثر هو بيمينه حقيقة الذات فلي هذا يكون لنا حقيقة منها يحصل لنا اثر نشعر بذلك الاثر ولا يكون ذلك الاثر هو الحقيقة فلا يكون قد حصل

لنا ذاتنا مرتين *

(قال المحيب) قد سبق ان الادراك ليس الا تحقق حقيقة الشيء فقول السائل انه يحصل لنا منه اثر فنشعر بذلك الاثر فاما ان يجعل الشعور نفس الاثر او امرا مغائرا لذلك الاثر تابعا له فان كان نفس ذلك الاثر فقله فنشعر بذلك الاثر لا معنى له بل هو قول مرادف لقوله يحصل لنا الاثر وان كان الشعور شيئا يتبعه فاما ان يكون ذلك الشعور هو حصول ماهية الشيء او حصول ماهية غير ذلك الشيء فان كان غيره فيكون الشعور بالشيء هو تحصيل ما ليس ماهية الشيء و معناه وان كان هو هو فتكون ماهية الذات تحتاج في ان تحصل لها ماهية الذات الى ذلك الاثر فتكون ماهية الذات غير موجودة الى ان تحصل لها ذلك الاثر فلا تكون تلك الماهية متأثرة بل متكونة هذا خلف وان كانت ماهية الذات تحصل ثانيا بحالة اخرى من التجريد او نوع بعض ما يقارنها من العوارض فيكون المعقول هو ذلك المتجرد المتجدد وكلامنا فيما اذا كان المعقول هو جوهر نفسنا الثابت في الحالين *

(الاعتراض الثاني) سلمنا اننا نمقل ذاتنا ولكن لم قلتم بان كل من عقل ذاتا فله ماهية تلك الذات فانه لو كان الامر كذلك لكنا اذا عقلنا الله تعالى والمعقول الفعالة ويجب ان يحصل لنا حقائقها *

(قال المحيب) الحاصل فينا من العقل الفعال ان امكننا ان نمقله هو العقل الفعال من جهة النوع والطبيعة لا من جهة الشخص لان احدهما بحال ليس الاخر بتلك الحال والمعقول من حقيقتك لا يفارق حقيقتك في النوع والماهية ولا يفارقها بالموارض اصلا فلا يفارقها بالشخص فيكون هو هو بالشخص كما كان هو هو بالنوع اما العقل الفعال وما نمقله منه فهو هو في المعنى وليس

هو في الشخص *

(قال السائل) فان ارتسم في عقلنا صورة مساوية لماهية الله تعالى فتكون ماهية الله تعالى مقولة على كثيرين بالعدد وهو محال *

(قال المحيب) البرهان انما قام على ان تلك الماهية لا تكون مقولة على كثيرين موجودين في الخارج واما على كثيرين موجودين في الذهن فلم يقم البرهان على بطلانه *

(الاعتراض الثالث) سلمنا ان من عقل ذاتا فانه يحصل له ماهية المقول لكن لم لا يجوز ان تحصل ماهية ذاتي في قوتي الوهمية فتشترقوتي الوهمية بها كما ان القوة العاقلة تشرب الوهمية فعلى هذا لا تكون القوة العاقلة مقارنة لذاتها وقائمة بذاتها بل للقوة الوهمية كما انكم تقولون القوة الوهمية غير مقارنة لذاتها بل للقوة العاقلة *

(قال المحيب) شعورك بهويتك ليس بشئ من قواك والالم يكن المشعور به هو الشاعر وانت مع شعورك بذاتك تشعربانك انما تشعربنفسك وانت انت الشاعر بنفسك وايضا فان كان الشاعر بنفسك قوة اخرى فهي اما قائمة بنفسك فبنفسك الثابتة للقوة الثابتة لنفسك (١) ثابتة لنفسك وهو المطلوب وان كانت غير قائمة بنفسك بل بجسم فبنفسك اما ان تكون قائمة بذلك الجسم او لا تكون فان لم تكن وجب ان لا يكون هناك شعور بذاتك بوجه ولا ادراك لذاتك بخصوصيتها بل يكون جسم ما يحس بشئ غيره كما تحس بيدك ورجلك وان كانت نفسك قائمة بذلك الجسم فذلك الجسم حصلت فيه نفسك وحصلت فيه تلك القوة الشاعرة فتلك النفس وتلك القوة وجودهما لغيرهما فلا تكون النفس بتلك القوة تدرك ذاتها لان ماهية القوة والنفس معالغيرهما

وذلك هو الجسم *

(قال السائل) تقريراً لهذا المقام لم لا يجوز ان يكون ادراكى لذاتى بمحصل ذاتى في شيء نسبته الى ذاتى كنسبة المرأة الى البصر *

(قال المجيب) الذى يتوسط (١) في المرأة ان سلم انه يتصور في المرأة فيحتاج مرة ثانية الى ان يتصور في الحدقة فكذلك ها هنا لأبد وان تنطبع صورة ذاتنا في ذلك الشيء مرة اخرى في ذاتنا *

(الاعتراض الرابع) لم لا يجوز ان يكون ادراكى لذاتى بمحصل صورة اخرى في ذاتى (بيانه) انى حال ما اعقل نفس زيد اما ان لا اعقل نفسى وهو باطل لان العاقل للشيء عاقل بالقوة القريبة من الفعل لكونه عاتلاً وفي ضمن ذلك كونه عاتلاً لذاته واما ان اعقل نفسى ونفس زيد في ذلك الوقت وحينئذ لا يخلو ما ان يكون الحاصل في نفسى من نفسى ومن زيد صورتين او صورة واحدة فان كان واحدة فحينئذ انا غيرى وغيرى انا اذ الصورة الحاصلة في النفس مرة واحدة تكتنفها اعراضى ومرة اخرى تكتنفها اعراض زيد واما ان كان الحاصل صورتين فهو المطلوب *

(قال المجيب) انت اذا عقلت النفس فقد عقلت جزء ذاتك واذا عقلت انسانية زيد فقد اضفت الى جزء ذاتك شيئاً آخر قرنته به فلا تتكرر الانسانية فيك مرتين بل تتمدد بالاعتبار *

(واعلم) انه فرق بين النفس المطلقة المعتبرة بذاتها وبين النفس من حيث انها كلية مشترك فيها بين الكثيرين فان الاول جزء نفسى واما النفس العامة فهي النفس مع قيد العموم فلا تكون جزء نفسى *

(الاعتراض الخامس) قالوا القسم الذى اخترتموه ايضا باطل (بيانه) انا اذا

قلنا موجود لذاته يفهم منه معان ثلاثة (الاول) ان ذاته لا يتعلق في وجوده بغيره (والثاني) ان ذاته ليست حالة في غيره مثل البياض في الجسم وهذان القسمان لا يقتضيان كون الشيء مدركا لان المدركة امر ثبوتى وهى عبارة عن حصول المعلوم للعالم والقسمان المذكوران سلبيان (الثالث) ان ذاته شىء مضاف الى ذاته وذلك محال لان الاضافة تقتضى الانينية والوحدة. تنافها (ولا يقال) بان المضاف والمضاف اليه اعم مما اذا كان كل واحد هو الآخر او غيره ولا يمكن نفي العام بنفي الخاص (لا نأقول) هذه مغالطة لفظية وهى مثل ما اذا قيل المؤثر يستدعى اثره وذلك اعم من ان يكون المؤثر هو الاثر او غيره فيلزم منه صحة ان يكون الشىء مؤثرا في نفسه وكما ان ذلك باطل فكذا هاهنا (قال المجيب) حقيقة الذات غير تعيينها غير والجملة التى من الذات والتعيين شىء آخر وهذا الكلام لا يختلف فيه سواء كان التعيين من لوازم الماهية كما فى الله تعالى والعقول الفعالة او لا يكون كذلك كما فى الانواع المتكثرة باشخاصها فى الوجود وهذا القدر من الغيرية يكفى فى صحة الاضافة ولهذا التحقيق صرح منك ان تقول ذاتى وذاتك فتضيف ذاتك الى ذاتك *

(الاعتراض السادس) المعارضة بادراك سائر الحيوانات انفسها منع ان انفسها ليست مجردة (ولا يلتفت) الى قول من ينكر ادراك لذواتها لانها تطلب الملائم وتهرب عن المنافر وليس طلبها المطلق للملائم والا كان طلبها لملائم غيرها كطلبها لما يلائمها ولا انها لو كانت طالبة للملائم المطلق لكانت مذكورة للملائم من حيث هو ملائم وذلك كلى فتكون البهيمة مذكورة للكليات والحيوان غير مذكور للكلى فاذا البهيمة تطلب ما يلائمها وادراكها لملائمها يتضمن ادراكها لنفسها المخصوصة فان العلم باضافة امر الى امر يتضمن العلم بكل المضافين

(قال المحيب) ان نفس الانسان تشعر ذاتها بذاتها ونفوس الحيوانات الاخر لا تشعر ذاتها بذاتها بل باوهامها في آلات اوهاامها كما هي تشعر باشياء اخر بموجب اسها اوهاامها في آلات تلك الحواس والاوهام فالشيء الذي يدرك المعنى الجزئي الذي لا يحس وله علاقة بالمحسوس هو الوهم في الحيوانات وهو الذي تدرك به انفس الحيوانات ذاتها لكن ذلك الادراك لا يكون بذاتها ولا في آلة ذواتها التي هي القلب بل في آلة الوهم كما انها تدرك بالوهم وبآلة معان اخر فعلى هذا ذوات الحيوانات مرة في آلة ذواتها وهي القلب ومرة في آلة وهمها وهي مدركة من حيث هي في آلة الوهم *

(قال السائل) فما البرهان على ان شعورنا بذواتنا ليس كشعور سائر الحيوانات *

(قال المحيب) لان كل القوى المدركة للكليات مدركة للقوى المدركة للكليات فاذا القوى المدركة للكليات يمكنها ان تدرك ماهية ذاتها مجردة عن جميع اللواحق الغريبة فاذا اشعرنا بذاتنا الجزئية المخلوطة بغيرها شعرنا بواحد مركب من امور ونحن شاعرون بكل واحد منها من حيث يتميز عن الآخر واعني بتلك الامور حقيقة ذاتنا والامور المخالطة لها الغريبة عنها ويجوز ان تمثل فينا حقيقة ذاتنا وان كانت سائر الامور غائبة وادراك الحيوانات لذواتها ليس على هذا الوجه فظهر الفرق *

(قال السائل) ليس اذا امكنا ان نميز ذاتنا عما يحاط بها في الذهن وجب ان يصح ذلك في الخارج فعسى ان يكون هذا التفصيل هو شيء نفعله ونفرضه في اذهاننا وان كان ما عليه الوجود الخارجي بخلاف ذلك (وايضا) فاذا ذكرتموه من الحجة غير مختص بما اذا ادركنا ذاتنا كلية مجردة او جزئية مخلوطة ولذلك

ولذلك فانما لما طالبناكم في اول الاعتراضات ببيان كوننا عاقلين لانفسنا قلتم
هذا الكلام لا يختص بالتعقل بل بالادراك كيف كان فكيف رجتم الان
عن ذلك *

(تم التحقيق ان) كل ما يدرك شيئاً فله ذلك المدرك كلياً كان او جزئياً
والحمار اذا ادرك ذاته المخلوطة فله ذاته المخلوطة فاذا على كل الاحوال الحمار
ذاته موجودة له وليس ذلك الامرة واحدة فذاته ايضاً مجردة وهذا
محالاً يمكن جرده *

(ومما يبطل) قولكم ان المدرك لذات الحمار وهمه ان نقول المدرك لذات
الحمار ان لم يكن هو ذاته بل قوة اخرى فان كانت تلك القوة في الحمار فذات
الحمار في الحمار وان كانت في غيره لم يكن الشاعر هو المشعور به فلم يكن الحمار
مدركاً لذاته وقد ابطناه اولاً وايضاً ان سلمنا ان الحمار يدرك ذاته لا بذاته
لكن بجزء من ذاته فذلك الجزء ايضاً له صورة ذاته فذلك الجزء مجرد وايضاً
فاذا حصلت نفس الحمار في آلة قوته الوهمية مع كونها مخلوطة وجب ان تكون
آلة الوهمية بتلك النفس كما ان آلة النفس حية بها *

(قال المحيب) عن هذا الاخير بان حصول تلك الصورة في الوهم تشبه الخضرة
الحاصلة من الانعكاس وحصولها في آلتها الخاصة تشبه الخضرة الاصلية من
الطبيعة (وفي كتاب المباحثات) اجوبة عن الاسئلة المذكورة ظلمانية غير
مفيدة فتركناها من شاءها فليطالع ذلك الكتاب ليجد فيه هذه الكلمات
متفرقة في مواضع شتى *

(واعلم) ان لنا على هذه الحجة اعتراضات اخرى قادمة لكننا نعلم ان من احاط
ما ذكرناه في باب العلم والمعلوم سهل عليه ابرادها فلذلك لم نوردنا *

(الدليل الثالث) قالوا القوة العاقلة تقوى على افعال غير متناهية ولا شئ من القوى الجسمية تقوى على افعال غير متناهية فلا شئ من القوى العاقلة بجسمانية — بيان الصغرى انها تقوى على ادراك الاعداد ولا نهاية لمراتبها مع انها احد الانواع المدركة للقوة الناطقة وبيان الكبرى قد سبق *

(واعلم) انا في اثبات ان القوى الجسمية لا تقوى على افعال غير متناهية نحتاج الى اثباتين ان القوة الجسمية منقسمة بانقسام محلها فتعود النقوض للموردة على الحجة الاولى وهى النقض بالوحدة والنقطة ومدرجات الوهم والاضافة وسائر الاسئلة التى اوردناها عليها وايضاً متوجه عليها سائر الشكوك في باب ان القوة الجسمية التى لا تقوى على افعالها غير متناهية *

(ثم على هذه الحجة) استؤلة زائدة تخصها وهى ثلاثة (الاول) لانسلم ان القوة الناطقة تقوى على ادراك امور غير متناهية دفعة بل انها لا تنتهى الى حد الا وتقوى بمعد ذلك على ادراك شئ آخر لكن لا يلزم من ذلك كونها قوية على ادراكات غير متناهية كما ان الجسم لا ينتهى في الانقسام الى حد الا وهو يقبل بمعد ذلك تقسيماً آخر وان كان يستحيل ان تحصل فيه تقسيمات غير متناهية بالفعل فكذلك هاهنا (و بالجملة) فالحال في فاعلية هذه القوة كالحال في منفعية الجسم عن الانقسام *

(الثانى) سامنا انها قوية على ادراك امور غير متناهية لكن لم قلتم بانه يلزم من ذلك كونها قوية على افعال غير متناهية (وبيانها) ان الادراك ليس فعلاً بل هو انفعال لانه لا معنى للادراك الا تمثّل الصورة المعقولة في النفس الناطقة فيكون ذلك انفعالاً وانتم تجوزون ان يكون الامر الجسماني قوياً على انفعالات غير متناهية والدليل عليه انكم تثبتون هيولى ازالة ولا محالة

قد تواردت عليها صور غير متناهية فقد حصلت فيها انفعالات غير متناهية *
 (الثالث) النقض بالنفوس الفلكية فأنها عندكم قوى جسمانية مع ان افعالها
 وهى الحركات الدورية غير متناهية *

(والجواب) اما عن الاول فلا شك ان القوة الناطقة لا تنتهى الى حد الا
 وتقوى على ادراك امور الحر وقد قام البرهان على ان القوى الجسمانية لا يمكن
 ان تكون كذلك فقد حصل الغرض *

(ولقائل) ان يقول القوى الجسمانية اما ان يقال انها تنتهى الى وقت لا يبقى
 لها امكان الوجود بعد ذلك بل تصير ممتعة الوجود ولا تنتهى الى هذه
 الحالة البتة (و الاول) باطل لان الممكن لذاته لا ينقلب ممتعا لذاته
 (واما الثانى) فنقول اذا كانت القوة الجسمانية لا يجب انتهاؤها الى حيث
 يزول عنها امكان الوجود فهى ابدآ ممكنة الوجود لذاتها فاذا لا استحالة
 فى بقاءها ابدآ ومتى كانت باقية ابدآ كانت مؤثرة فاذا لا استحالة فى بقاءها على
 نعمت المؤثرية ابدآ وذلك يبطل اصل الحجة *

(واما السؤال الثانى) فالجواب عنه ان نقول هب ان الادراك نفس
 الانفعال ولكن فعل النفس فى تركيب المقدمات وتحليلها فعل وذلك كاف
 لبناء الغرض عليه *

(ولقائل ان يقول) الستم حين ما حاولتم الدلالة على الفرق بين الحس
 المشترك وبين القوة المفكرة قلتم الحس المشترك ليس له تصرف والقوة
 المفكرة لها تصرف والقوة الواحدة لا تكون مبدأ لاثرين لان البسيط
 لا يصدر عنه الا اثر واحد واذا كان كذلك فكيف يمكنكم ان تثبتوا للنفس
 قوة على الفعل الذى هو التركيب والتحليل بعد ان اثبتتم لها قوة على الانفعال

هو قبول الصور مع ان عندكم النفس شيء بسيط و البسيط لا يكون لامبداً لا ترواحد ثم يلزم منه ان يكون الشيء الواحد قابلاً وفاعلاً معا وانتم تقولون بذلك نعم ان انكرتم ذلك في الحس المشترك مع كونه جسمانياً جائز الانقسام حيث لا يقبل الانقسام اولى * .

(واما السؤال الثالث) وهو النقض بالنفوس الفلكية فالجواب عنه ان النفس الفلكية وان كانت جسمانية الا انها غير مستقلة بالتحريك بل هي واسطة بين العقل وبين تلك الافعال وهي في ذواتها وان كانت متناهية القوة الا انها بما يسنح عليها من انوار العقل الفعّال صارت غير متناهية القوة * .

(ولقائل ان يقول) انا قد بينا في باب تنهاى القوى الجسمانية ضعف هذا الجواب ولكننا نسلم في هذا الموضع صحة هذا الجواب (ونقول) اذا جوزتم ذلك فلم لا يجوز ان تكون القوة الناطقة جسمانية لكنها بما يسنح عليها من نور العقل الفعّال تكون قوية على الافعال الغير المتناهية * .

(الدليل الرابع) لو كانت القوة العاقلة منطبعة في جسم مثل قلب او دماغ لكانت اما ان تعقل دائماً ذلك الجسم او لا تعقله قط او تعقله في وقت دون وقت والاقسام الثلاثة باطلة فالقول بكونها منطبعة في الجسم باطل * .

(وبيان ذلك) هو ان تعقل القوة العاقلة لذلك الجسم اما ان يكون لاجل ان صورة الآلة حاضرة عند القوة العاقلة او لاجل ان صورة اخرى من تلك الآلة تحصل للقوة العاقلة فان كان الاول فالقوة العاقلة ان امكنها ادراك تلك الآلة وادراكها نفس مقارنتها للقوة العاقلة فادامت الآلة مقارنة للقوة العاقلة وجب ان تعقلها القوة العاقلة فتكون القوة العاقلة دائماً الادراك لتلك الآلة وان امتنع على القوة العاقلة ادراك تلك الآلة

لوجب ان لا تدركها ابدا فظاهر انه لو كان تعقل القوة العاقلة لتلك الآلة لاجل نفس مقارنة تلك الآلة لتلك القوة لوجب ان تعقلها دائما اولاً وتعقلها دائماً وكلا القسمين باطل واما ان كان تعقل تلك القوة العاقلة لتلك الآلة لاجل حصول صورة اخرمى منها في القوة العاقلة فالقوة العاقلة ان كانت في تلك الآلة والصورة الثابتة حاصلة في القوة العاقلة فتكون الصورة الثانية للآلة ايضاً حالة في الآلة لان الحال في الحال في الشيء حال في الشيء فيلزم منه الجمع بين المثليين هذا خلف وان لم تكن القوة العاقلة في تلك الآلة بل هي مجردة عن الاجسام فذلك هو المطلوب #

(ولقائل ان يقول) اننا قد بينا انه ليس ادراك الشيء للشيء عبارة عن حصول المعقول في العاقل بل الادراك والعلم والشعور حالة اضافية وهي قد تحتاج الى حصول صورة المعلوم في العالم وقد لا تحتاج ولكن العلم في جميع الاحوال ليس الا هذه الاضافة واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان تكون القوة الناطقة حالة في جسم فتى حصل بينهما وبين ذلك الجسم تلك الاضافة المخصوصة حصل الادراك والافلا (وايضا) فهذه الحجة تقتضي ان تكون جميع لوازم النفس معقولة لها دائماً لانها لو عقلت شيئاً من لوازمها في حال دون حال لكان تعقلها لذلك اللازم ليس نفس حضور ذلك اللازم عندها والا لكان ذلك اللازم ابداً معقولا كما انه ابداً موجود بل يكون تعقل النفس لذلك اللازم لاجل حصول صورة مساوية للازم النفس في النفس فيلزم منه الجمع بين المثليين فظهر ان هذه الحجة تقتضي كون النفس عالمة بجميع لوازمها ابداً وايضا تقتضي دوام علمها بجميع عوارضها مادامت تلك العوارض حاصلة والا لكان علمها بذلك العارض لاجل صورة مساوية لعارضها فيها فيشتد مجتمع فيها ذلك

العارض وصورته فيلزم الجميع بين المثليين فظهر ان هذه الحجة تقتضى كون النفس عالمة بلوازمها مادامت النفس موجودة وكونها عالمة بعوارضها مادامت تلك العوارض موجودة ولو كان كذلك لم يكن شئ من محمولات النفس مطلوباً بالبرهان ولما لم يكن كذلك بطلت هذه الحجة، وايضا فالمثلان انما استحال اجتماعهما لانه لا يتميز احدهما عن الآخر بشئ من الاوصاف وحينئذ ترتفع المغائرة بينهما ويحصل الاتحاد بينهما ولما كان الاتحاد محالاً لا جرم استحال الجمع بين المثليين *

(واذا عرفت ذلك فنقول) ان القوة الناطقة اذا عرفت آلتها في وقت دون وقت فلا بد وان يكون ذلك لاجل حصول صورة مساوية لآلتها فيها ثم ان القوة الناطقة اذا كانت في الجسم فهناك قد اجتمع في ذلك الجسم صورته الاصلية وصورته المكتسبة ولكن قد اختصت كل واحدة منهما بوصف تمازبه عن الاخرى لان احد المثليين محل القوة الناطقة والثاني حال فيها فيبقى الامتياز ولا يلزم المحال وهذا الشك يمكن حله *

(الدليل الخامس) ان النفس الانسانية يمكنها ان تدرك الانسان الكلي الذي يكون مشتركاً بين الاشخاص الانسانية كلها ولا محالة يكون ذلك المعقول مجرداً عن وضع معين وشكل معين والاما كان مشتركاً بين الاشخاص ذوات الاوضاع المختلفة والاشكال المختلفة فظاهر ان هذه الصورة العقلية المجردة امر موجود وقد ثبت ان المجردات والكليات لا وجود لها في الخارج فاذا لها وجود في الذهن فحلها اما ان يكون جسماً اولاً يكون والا اول محال والا لكان لها كم معين ووضع معين ومقدار معين وشكل معين بسبب ان محالها كذلك وحينئذ تخرج تلك الصورة عن ان تكون مجردة وكل ذلك محال فاذا -

فاذاً حل هذه الصورة ليس جسماً فهو اذاً جوهر مجرد *

(ولقائل ان يقول) الصورة السككية المعقولة من الانسان هل لها وجود !
 ام لا فان لم يكن لها وجود فكيف يمكن ان يقال ان محلها يجب ان يكون مجردا
 وان كان لها وجود فلا محالة تكون هي صورة شخصية حالة في نفس انسانية
 شخصية لاستحالة ان توجد المطلقات في الاعدان وهي من حيث انها صورة
 شخصية قائمة بنفس شخصية فهي من جملة الامور الموجودة في الاعدان وهي
 غير مشترك فيها بين الاشخاص اما اولا فلان الشيء الشخصي لا يكون
 مشتركا فيه واما ثانيا فلان الصورة عرض قائم بالنفس والاشخاص جواهر
 مستقلة بذواتها فكيف يمكن ان يقال ان حقيقة الجواهر القائمة بذواتها
 عرض قائم بالنفس والاشخاص عرض قائم بالغير *

(فان قالوا) ليس المعنى بكون تلك الصورة كلية انها صورة يشترك فيها
 كثيرون فان ذلك محال بل المعنى بكونها كلية ان اي الاشخاص الانسانية
 سبقت الى النفس كان تأثيره في النفس ذلك التأثير ولو كان السابق الى النفس
 الانسانية هو الفرس لما كان اثره فيها ذلك الاثر بل اثر آخر *

(فنقول) اذا كان المعنى بكون الصورة السككية ذلك فلم لا يجوز ان تحصل
 هذه الصورة على هذا الوجه في محل جسماني اعني ان ترسم في القلب من
 مشاهدة انسان معين صورة بحيث لو كان المرء يبدل ذلك الانسان اي
 انسان شئت كانت الصورة الحاصلة منه في القلب تلك الصورة *

(فان قالوا) لان تلك الصورة لو حصلت في الجسم لكان لها بسبب الجسم
 مقدار معين وشكل معين وذلك يمنع من كونها كلية *

(قلنا) وكذلك الصورة الحاصلة في النفس تكون صورة شخصية وتكون

عرضاً عاماً يجعل معين وكل ذلك يمنع من كونها كلية فإن كان ما يحصل للصورة بسبب حلولها في الجسم من الشكل والمقدار بالعرض مانعاً من كونها كلية فكذلك ما يحصل للصورة بسبب حلولها في النفس من الوحدة الشخصية والعرضية وجب أن يكون مانعاً من كونها كلية وإن أمكن أن توجد الصور القائمة بالنفس باعتبار آخر حتى تصبح كلية بذلك الاعتبار وإن كان اعتبار وحدتها وشخصيتها وحلولها في النفس الشخصية مانعاً من كون الصورة كلية جاز أيضاً أن توجد الصورة القائمة بالقلب أو بالدماغ باعتبار تكون هي بذلك الاعتبار كلية وإن كان اعتبار قدرها وتشكلها بمقدار محلها وشكل محلها مانعاً من كونها كلية *

(وبالجملة) فالصورة سواء كانت حالة في النفس أو في الجسم فهي لا تكون مشتركة فيها من كل الوجوه فإن وحدتها الشخصية تمنع من هذه الشركة فإذا جاز أن تكون وحدتها مانعة من هذه الشركة ثم أنها تكون مشتركة فيها باعتبار آخر جاز أيضاً أن تكون هذه الصورة عند قيامها بالجسم وإن كان قدرها وتشكلها بمقدار الجسم وتشكله مانعاً من هذه الشركة لكنها باعتبار آخر تكون مشتركة فيها وهو الاعتبار المذكور وهذا الشك يمكن أن يتمحل له جواب *

(الدليل السادس) لو كانت القوة عاقلة جسدانية لضعفت في زمان الشيخوخة دائماً لكنها لا تضعف في زمان الشيخوخة دائماً فهي غير جسدانية ويصح نقيض التالي بقياس من الشكل الثالث هكذا كل ما يعقل به الشيخ الأشياء فهو قوة عاقلة وليس كل ما يعقل به الشيخ الأشياء فإنه يكل عند الشيخوخة فليس كل قوة عاقلة تسلك عند الشيخوخة *

(واعلم) انه ليس من الواجب في صحة ماقلنا ان لا يكون عقل شيخ يكل بل اذا كان عقل مالم يكل في الشيخوخة وان كان سائر العقول يكل فالمطلوب قدصح فانه ان كانت النفس محتاجة في ذاتها الى البدن كان اختلال البدن موجبا لاختلال النفس لا محالة فينثذ يستحيل ان يختل البدن وتكون النفس سليمة اما اذا كانت النفس غنية في ذاتها عن البدن لا يلزم ان تختل افعال النفس عند اختلال البدن نعم قديجوز ان يكون اشتغالها بتدبير البدن عند اختلاله يعوقها عن سائر افعالها وذلك مثل ما يعرض للفارس الراكب فرسا ردي الحركات فانه يصير اشتغاله بمراعات مركبه مانعاه عن افعاله الخاصة به وليس صدورها عنه بشركة الفرس ويجوز ان يكون الفعل الذي ليس بالشركة موقوفا على الفعل الذي بالشركة مثل انه قد يحتاج في اكتساب المعقولات في اول الامر الى تخيلات تتصرف فيها النفس تصرفا سذكرة فاذا عاقت عن استعمال التخيلات آفة في اعضاء التخيل كالتقوية العاقلة عن افعالها فالشيخ اذا عرض له الانصراف عن المعقولات فالسبب فيه انه قد شغل عن افعاله الخاصة او عرضت الآفة لشيء ربما احتاج اليه في هذه الافعال لا لان جوهر نفسه قدضعف فان الشيخ لواعطى عينا كعين الشاب في المزاج لكان حسه مثل حس الشاب بل الشيخوخة ضعف في الآلات البدنية يشبه حال السكر والاعماء *

(فان قيل) الشيخ لعله انما يمكنه ان يستمر في افعال عقله على الصحة لان عقله يتم بمضوم من البدن يتأخر اليه الفساد والاستحالة وان ظهرت الآفة في سائر القوى والافعال *

(فنقول) الاعضاء الطرفية انما يلحقها الضعف والفساد لضعف يسبق

الى المبادى ولو كانت المبادى صحيحة لا تحفظت الاطراف ولم تسقط قواها فكان الحال فيها كالحال في الشباب فيظهر من هذا انه لا كبدي الشيخ ولاد ماغه ولا قلبه على الحال الصحيحة او القرية من الصحيحة ولذلك يجد في نبضه وبوله وافعال د ماغه تعاو تا عظيما *

(فان قيل) ان بعض الامرجة اوفق لبعض القوى فاعلم مزاج المشايخ اوفق للقوة العقلية فلماذا تقوى فيه هذه *

(فنقول) مزاج المشايخ امارد ويبس واما ضعف وكل واحد منهما قد يوجد قبل الشيب ولا يكون لصاحبه مزيد استمداد وايضا فليس كل شيخ هو اقوى من الشاب وليس الدليل مينا على ان الغالب في المشايخ كمال العقل بل على انه لو كانت القوة العقلية قائمة بالبدن لاستحال ان لا تضعف عند ضعف البدن وقد نجد واحدا ليس كذلك فالمقدم مسلوب على ان ضعف البنية ليس يكون ملائما يقوم بالبنية بل لعله تلائم مالا يقوم بالبنية *

(فان قيل) الشيخ تخيله وتذكره وحفظه محفوظة ليست دون حال عقله مع ان هذه القوى جسمانية *

(فنقول) ليس الامر كما ذكرتموه واما ذكره الامور الماضية التي كانت في ذكره في زمان الشباب فاعلم ان يكون كذلك لان تكرار مذكوراتها على وهمه وهو شيخ اكثر من تكررها عليه وهو شاب فيكون السبب لذكره اقوى فيه مما في الشباب واما حفظه الاشياء التي يحفظها عند الشيخوخة فهو ضعيف فالشيخ لا في حفظه تصور المحسوسات ولا في حفظه معانيها كالشباب (وان شئت) ان تعلم ذلك فحرب حفظ الشيخ للشيء الذي يحفظه

عند شيخوخته كحفظه عندما كان صبيا او شابا فانك تجده لا محالة لا يحفظ له
الشيء لامعناه ولا صورته لاعددة ولا مدة كما كان يحفظ له قبل ذلك
وتجد تذكره اضعف مما كان ايضا الا فيما للعقل سبيل الى المعونة فيه واما
الامور المحفوظة قديما فاما يساوى الشيخ الشاب في حفظها لانه يتساوى فيهما
السبب للحفظ عدد اوضح ذلك فان المرسم من ذلك في حفظ الشاب اوضح
واصفى واشد استصحابا للاحوال المطيقة به والمرسم في حفظ الشيخ
اطمس وادرس واخفى لماعانا وظهورا *

(فان قيل) الشيخ ليس انما يوجد سليم العقل بحسب الامور العقلية
الكلية بل هو اذهب رأيا واصح مشورة من الشاب في الامور الجزئية
الخيلية وانت لا تقول ان خياله اسلم من خيال الشاب او مثله *

(فنقول) ان ذلك لشئيين (احدهما) ان الآلة اكبر (وثانيهما) انه يستعين
بما هو مساو لمثله من الشاب او اقوى بسبب قلة المنازعات اما ان الآلة اكبر
فهو ان الامثلة الجزئية عنده اكثر لان تجاربه اوفر ثم انه ليس يتصرف
فيها بالخيال والقوى الوهميه فقط بل يرجع فيها الى العقل فيستعين به في
طريق القسمة للاسباب الواقعة الممكنة وطريق الاعتبار للاوائل *

(فان قيل) لم لا يجوز ان يقال ان الشيخ قد استفاد في استعمال العقل دربة
فصارت الآلة وان ضعفت الا ان كثرة دربته تدرك ما فات بسبب
نقصان الآلة ولذلك فان الشيخ المتدرب اقوى في صناعاته واستعمالها
من الشاب *

(فنقول) الدربة انما يحصل لها اثر من وجهين (احدهما) ان هيئات
التحريكات الصادرة بالارادة تتمثل في الخيال اشد فيكون وجه استعمالها

عند الوهم ا حضر *

(و تأنيها) وهو ان الاعضاء تستفيد بذلك حسن تشكل تستعد به لهيئة التحريك و ليس يمكن ان يقال هذا في باب المعقولات فان العقل و ان سلمنا انه يفعل بتحريكات الآلات فليس يحفظ في النفس خيال شيء منها كما يحفظ لهيئة تحريك اليد والقدم ونحوه ولا ايضا يمكن ان يقال انه يستعين بالآلات جسدانية وهي عاصية فيفيدها الاستعمال طاعة فانا وان سلمنا ان العقل يفعل بتحريك فليس بتحريكات متعصية ولذلك فان صحيح الفطرة الاصلية يشرع في المعلوم فيقف عليها على الاستواء وان كان بعض الناس يحتاج الى ان يراض من جهة التفتن للمعانى الالفاظ ومن جهة معاوكة من خياله ومعارضة منه لعقله حتى يفهم الحال في ذلك فيعقله ويستوى في ادنى مدة واخف كلفة *

(الدليل السابع) وهو قريب مما تقدم ان نقول من المعلوم ان الشيء الواحد بالنسبة الى شيء واحد لا يكون سببا للكمال وسببا للنقصان وكثرة الافكار سبب لثوران الحرارة المجففة للدماغ وسبب لاستكمال النفس بخروجها في تعقلاتها من القوة الى الفعل فلو كان موت البدن يقتضى موت النفس لكانت الافكار التي هي سبب نقصان البدن او موته سببا لنقصان النفس او موتها مع انها مكملة لجوهر النفس فيكون الشيء الواحد سببا لنقصان شيء واحد وكماله وذلك محال فلمنا ان النفس لا تموت بموت البدن فهي غنية في ذاتها عن البدن *

(ولقائل) ان يقول المحال هو ان يكون الشيء الواحد بالنسبة الى شيء آخر سببا لنقصانه وكماله من وجه واحد في وقت واحد واما ان يكون ذلك في وقتين وبحسب اعتبارين فاي محال يلزم منه *

(الدليل

(الدليل الثامن) قالوا النفس غنية في أفعالها عن المحل وكل ما كان غنيا في فعله عن محل يحله فهو في ذاته أيضا يكون غنيا عن محل يحله فالنفس غنية عن المحل * (أما بيان) أن النفس غنية في فعلها عن المحل فوجوه ثلاثة (الأول) أنها تدرك نفسها ومن المستحيل أن يكون بينها وبين ذاتها آلة فهي في إدراك ذاتها غنية عن الآلة *

(الثاني) أنها تدرك إدراكها لنفسها وليس ذلك بآلة *

(الثالث) أنها تدرك آلتها التي تدعى لها وليس بينها وبين آلتها آلة أخرى فثبت أن النفس غنية في فعلها عن الآلة والمحل وكل ما كان كذلك فهو في ذاته أيضا يكون غنيا عن المحل لوجهين *

(أحدهما) أن القوى النفسانية لما كانت جسمية وكانت محتاجة في ذاتها إلى محالها لا جرم تعذر عليها إدراك ذواتها وإدراك إدراكاتها وإدراك آلتها فلو كانت القوة العاقلة جسمية لتعذر عليها ذلك *

(وثانيهما) أن مصدر الفعل هو الذات فلو كانت الذات متعلقة في قوامها بوجودها بذلك المحل كان الفعل صادرا عن تلك الجهة فيكون للجهة المتعلقة بذلك الفعل مدخل في ذلك الفعل فيكون الفعل بمشاركة ذلك المحل وقد فرض أنه ليس كذلك فظاهر أن النفس غنية عن المادة *

(ولقائل) أن يقول لم قلتم أن القوة العاقلة لما كانت وحدها هي المدركة لذاتها ولأن إدراكها لذاتها ولأن إدراكها لا آلتها واجب أن لا تكون جسمية فاما قولكم أن القوى الحساسة لما كانت جسمية تعذر عليها ذلك فالقوة العاقلة لو كانت جسمية لتعذر عليها ذلك *

(فقول) لم قلتم أن تلك القوى إنما تعذر عليها هذه الإدراكات لكونها

جسمانية وهل هذا الامن باب التمثيلات التي يبنوا فسادها في المنطق *
 (واما قوليهم) ما لا يتوقف في اقتضائه لآثاره على المحل لا يتوقف
 في ذاته على المحل *

(فنقول) ليس ان الصور والاعراض محتاجة الى محالها وليس احتياجها
 الى محالها الا بمجرد ذواتها ثم لا يلزم من استقلالها باقتضاء ذلك الحكم
 استغنائها في ذواتها عن تلك المحال فعلمنا انه لا يلزم من كون الشيء مستقلا
 باقتضاء حكم من الاحكام ان يكون مستغنيا في ذاته عن المحل *

(بل نقول) ان جميع الآثار الصادرة عن الاجسام ومبادئها قوى واعراض
 معدودة في تلك الاجسام وليس لمحال تلك القوى مدخل في اقتضاء تلك
 الآثار لان محالها اجسام والاجسام بما هي اجسام يستحيل ان يكون لها اثر
 في هذه الاحكام المخصوصة فعلمنا ان المستقل باقتضاء تلك الاحكام هي تلك
 الاعراض وحدها ثم لا يلزم من انفرادها باقتضاء تلك الاحكام استغنائها
 عن محالها فكذلك ها هنا *

(الدليل التاسع) قالوا القوى الجسمانية تكمل بكثرة الافعال ولا تقوى على
 القوى بعد الضعف وعلّة ذلك ظاهرة لان القوى الجسمانية بسبب مزاولّة
 الافعال الكثيرة تضرّ موادها للتحلل والذبول وبسبب ذلك يعرض
 الضعف لها (واما القوة) العقلية فانها لا تضعف بكثرة الافعال وتقوى على
 القوى بعد الضعف فظهر انها غير مادية اصلا *

(فان قيل) القوة الخيالية جسمانية ثم انها تقوى على تخيل الاشياء العظيمة
 مع تخيلها للاشياء الحقيرة مثلا اذا تخيلنا صورة شمعة يمكننا ان نتخيل مع ذلك
 صورة الشمس والقمر والسماء وغيرها فبطل قولكم ان القوى الجسمانية لا تقوى

على الافعال الضعيفة عند صدور الافعال القوية عنها *

(فنقول) انا اذا ادعينا ان الفعل الجسماني القوي يمنع من الفعل الجسماني الضعيف وهاهنا اذا تخيلنا الشمس والقمر فالدرك قوي اما ربما لا يكون ادرا كنهما قويا فلا جرم لا يمنع من تخيل الاشياء الضعيفة واما اذا قوى تخيلنا لهما بحيث صرنا مستغرقين في ذلك التخيل امتنع علينا والحال هذه تخيل الاشياء الحقةرة (واما القوة) العقلية فليست كذلك فاننا اذا عقلمنا الشيء العظيم امكننا في ذلك الوقت تعقل الشيء الحقير *

(وللقائل) ان يقول كما ان امتي استغرقنا في تخيل شيء عظيم انقطعنا عن تخيل الاشياء الصغيرة كذلك متى استغرقنا في تعقل شيء عظيم انقطعنا عن تعقل غيره (والدليل عليه) ان من استغرق في جلال الله جلت عظمته امتنع عليه في تلك الحالة ان يشتغل بسائر المعقولات *

(الدليل العاشر) وهو الذي عول عليه افلاطون وقرره بعض اهل التحقيق من المتأخرين انما تتخيل صوراً لا وجود لها في الخارج كبحر من الشراب وجبل من الياقوت ونمير بين هذه الصور المحسوسة وبين غيرها فهذه الصور امور وجودية وكيف لا تكون كذلك ونحن اذا تخيلنا زيدا ثم شاهدناه حكمنا انه ليس بين الصورة المحسوسة والتخيلة فرق البتة ولولا ان تلك الصورة موجودة لم يكن الامر كذلك ومحل هذه الصورة يمنع ان يكون شيئاً جسمانياً فان جملة ابداننا بالنسبة الى الصور المتخيلة لنا قليل من كثير فكيف تنطبق الصور العظيمة على المقادير الصغيرة *

(وليس يمكن ان يقال) ان بعض تلك الصور منطبقة في ابداننا وبعضها في الهواء المحيط بنا اذ الهواء ليس من جملة ابداننا ولا آلة لنفوسنا ايضاً

في افعالها والا لتألمنا بتفرقها و تقطعها ولسكان شعورنا بتغيرات الهواء
كشعورنا بتغيرات ابداننا فاذا أحل هذه الصورة شئ غير جسماني وذلك
هو النفس الناطقة *

(فان قيل) هذه الصور الخيالية لا بد وان يكون لها امتداد في الجهات وذهاب
في الاقطار والالم تكن صور اخیالية فاذا تخيلنا مربعا فلا بد وان يتميز جانب
من ذلك المربع من جانب آخر والالم يكن مربعا وذلك انما يكون اذا كان
له شكل ووضع مخصوص فاذا حل هذا الشكل في النفس فاما ان تصير النفس
مشكلة بهذا الشكل حتى تصير النفس مربعة واما ان لا تصير كذلك فان
صارت مربعة مثلافه غير مجردة بل هي جسمانية وان لم تصر مربعة فصورة
المربع غير موجودة فيها لانه لا فرق بين ان يقال انها ليست مربعة وبين ان
يقال صورة المربع غير موجودة فيها فهذا الاشكال قوي جدا ولم يظهر لي بعد
عنه جواب يمكنني ان اظهره في كتابي هذا *

(وايضا) فاذا جاز ان تنطبق هذه الصورة فيما ليس بجسم ولا بجسماني فلان
جاز انطباعها في الجسم الصغير اولى لان المناسبة بين الشكل العظيم والصغير
اعظم من المناسبة بين الشكل العظيم وبين ما ليس بمشكل *

(ويمكن ان يجاب) عن هذا الاخير من وجهين (الاول) ان الهيولى مجردة
في نفسها عندهم ثم انها تقبل المقادير والابعاد (الثاني) ان كل مقدارين ينطبق
احدهما على الآخر فاما ان يتساويا او يتفاضلا وبتقدير ان يتفاضلا لا بد وان
يقع الفضل في الخارج فالشكل العظيم اذا انطبق في الجسم الصغير فانما ينطبق
فيه منه ما يساويه وتبقى الفضلة خارجة واما اذا كان محل الصورة مجردا عن
الكم والمقدار لم يجب ان يكون الحكم بكون الحال مساويا للمحل او مقاربا

له فظهر الفرق *

(الدليل الحادى عشر) وهو انا اذا حكمنا بان السواد يضاد البياض فقد برهنا على انه لا بد من حصول السواد والبياض فى الذهن والبداهة حكمة بامتناع اجتماعهما فى الاجسام والجسمانيات فاذا المحل الذى حضرا فيه وجب ان لا يكون جسما ولا جسمانيا *

(فان قيل) التضاد بين السواد والبياض لذاتيهما فان حصل فلا بد وان يتضادا * (فنقول) انه من المحتمل ان يكون تضادهما انما يتحقق فى بعض المحال دون البعض فيكون من شرط المحل الذى يظهر عليه التضاد ان يكون جسما وعند ما لا يكون المحل جسما لا يتحقق شرط التضاد فلا يتحقق التضاد *

(ولقائل ان يقول) الشك المذكور متوجه هاهنا ايضا—وهو ان النفس اذا تصورت الكرية فان وجدت الكرية فيها لزم ان تصير النفس كرية لانه لا فرق فى العقل بين ان يقال هذا الشئ كرية وبين ان يقال فيه صورة الكرية وكذلك القول فى السواد والبياض والحرارة والبرودة *

(وليس لاحد ان يقول) ان انطباع صورة الكرية فى النفس كالنطباعها فى المرآة حين ما تشاهد الكرية فى المرآة * (لانا بينا) ان الاشياء التى شاهدناها فى المرآة ليس ذلك لاجل انطباع صورها فيها *

(وليس لاحد ان يقول) انا اذا تصورنا السواد والبياض والحرارة والبرودة فلا ينطبع السواد والبياض والحرارة والبرودة فى النفس بل ينطبع فيها صور هذه الامور ومثلها فقط فلهذا لا يلزم ان تكون النفس حارة باردة عند انطباع هذه الامور فيها *

(لانا نقول) هذه الامور التي سميتوها صور السواد والبياض ومثلها هل لها حقيقة السواد والبياض ام لا فان كانت لها حقيقة السواد والبياض فمثال السواد والبياض وصورتهما ايضا سواد وبياض فقد انطبع في النفس سواد وبياض وحرارة وبرودة واستدارة واستقامة فيجب ان تكون النفس سوداء بيضاء حارة باردة مستديرة مستقيمة فتكون حينئذ جسما وان لم يكن لصور (١) السواد والبياض والاستدارة والاستقامة ومثلها حقيقة السواد والبياض والاستقامة والاستدارة لم يكن ادراك الاشياء عبارة عن انطباع ماهية المدرك في المدرك - فهذا الشك لا بد وان يمتثل في حله انفس الادراك بالانطباع او اعتبر فيه الانطباع كيف كان ولولاه لكانت هاتان الحجتان قوتين جدا *

(الدليل الثاني عشر) لو كان محل الادراك قوة جسمانية لصح ان يقوم ببعض ذلك الجسم علم وبالبعض الآخر جهل فيكون الشخص الواحد علما وجاهلا بشيء واحد في حالة واحدة *

(ولقائل ان يقول) الستم يقولون انه يمتنع ان يقوم بجزم من الفلك عرض يضاد العرض القائم بجز آخر فقد عقلنا جسماني يمتنع ان يقوم بطرفيه ضدان واذا عقلنا ذلك في الجملة فلم لا يجوز ان يكون القلب كذلك حتى انه وان كان جسمانيا الا انه متى قام باحد اجزائه علم استحال في ذلك الوقت ان يقوم بالجزء الآخر منه جهل *

(وايضاً) فهذا الكلام منقوض بالشهوة والغضب والقوة الوهمية فانه يستحيل ان يكون الانسان الواحد مشتتاً بالشئ ونافراً عنه دفعة واحدة وان يكون حاكماً على الشخص الواحد بانه عدو وبانه صديق دفعة واحدة

مع ان القوة الشوقية و القوة الوهمية عند كم جسمائيتان (فهذه جملة)
ما وجدناه من الادلة على اثبات تجرد النفس و لم يقنعنا شيء منها للشكوك
المذكورة فمن قدر على حلها امكنه ان يحتاج بها *

(والذي يعول عليه) في اثبات هذا المطلوب هو ان كل عاقل يجد من نفسه
انه هو الذي كان قبل ذلك فهو يته امان تكون جسماء اما ان تكون قائمة
بالجسم و اما ان لا تكون جسماء ولا قائمة بالجسم *

(والاول باطل) اما اولاً فلان الانسان قد يكون عالماً بهو يته عند ذهوله
عن جملة اعضائه الظاهرة والباطنة (واما ثانياً) فلان الابعاض الجسمانية دائمة
التحلل و التبدل لان الاسباب المحللة من الحرارة الخارجية و الداخلية
والحركات النفسانية والبدنية مما لا يختص بجزء دون جزء و البدن مركب
من الاعضاء المركبة و هي مركبة من الاعضاء البسيطة مثل العظم والاعجم
فيكون كل جزء من اللحم مثل الآخر في الاستعداد للتحلل فاذا كانت
الاجزاء كلها متساوية في ذلك كانت نسبة المحللات الى كل واحد من تلك
الاجزاء كنسبتها الى الجزء الآخر فلم يكن عروض التحلل لبعض الاجزاء
اولى من عروضه للبعض الآخر فثبت ان هوية الانسان ليست جسماء ليست
ايضاً شيئاً قائماً بالجسم لان القائم بالجسم يجب ان يتبدل عند تبدل الجسم
لاستحالة انتقال الاعراض فكان يلزم ان لا يجد الانسان من نفسه انه هو
الذي كان موجوداً قبل ذلك ولما كان هذا العلم من العلوم البدئية علمنا
ان هوية الانسان ليست جسماء ولا محتاجة الى الجسم فهي جوهر مجرد
وذلك هو المطلوب *

(فان قيل) فما قولكم في سائر الحيوانات (فنقول) انه لم يثبت عندنا انها

تعقل من انفسها انها هي التي كانت موجودة قبل ذلك حتى يلزم ان تكون نفوسها مجردة فالحاصل ان الشعور بالهوية مع الذهول عن جميع الاعضاء يدل على ان تلك الهوية مغائرة لجميع الاعضاء واما الشعور بان هذه الهوية هي التي كانت موجودة قبل ذلك بسنين واعوام فانه يدل على ان تلك الهوية غير محتاجة الى شيء من الاجسام والحيوانات قد عرفنا بالدليل الذي ذكرناه انها تعلم هويات انفسها ولم تعرف بالدليل انها تعرف من انفسها انها هي التي كانت موجودة قبل ذلك فلا جرم لم يلزم ان تكون نفوسها مجردة والله اعلم فهذا هو الذي يعول عليه في اثبات تجرد النفس *

(وايضاً) يمكن ان يحتاج على هذا المطلوب بحجة اخرى وهي اننا قد دللنا على ان المدرك بجميع اصناف الادراكات لجميع المدركات شيء واحد في الانسان *

(ف نقول) ذلك المدرك اما ان يكون جسماً او صفة قائمة بالجسم واما ان لا يكون جسماً ولا قائماً بالجسم والاول ظاهر الفساد لان الجسم من حيث هو جسم لا يمكن ان يكون مدركاً و(الثاني) ايضا باطل لان تلك الصفة اما ان تكون قائمة بجميع اجزاء البدن واما ان تكون قائمة ببعض اجزاء البدن دون بعض (والاول) باطل والالكان كل جزء من اجزاء البدن سامعاً مبصراً متخيلاً متفكراً عاقلاً وليس كذلك فان اصابع الرجل لا تتخيل ولا تبصر بل اكثر الاعضاء لا تتخيل ولا تبصر ولا تسمع ولا تعقل (وباطل ايضا) ان يقال ان بعض الاعضاء قامت به القوة المدركة لجميع هذه المدركات لانه يلزم ان يكون في البدن عضو واحد ذلك العضو سامع مبصر متخيل متفكر عاقل فاهم ولسنا نجد ذلك *

(وبهذا)

(و بهذا ايضا) ظهر فساد قول من يقول لعل القوة المدركة لجميع المدركات قائمة بجسم لطيف محصور في بعض الاعضاء (لانا نقول) لو كان كذلك لكان نجد من ابد انا موضعا مشتملا على جسم موصوف بكونه سامعا مبصرا عاقلا فاهما ولستنا نجد ذلك *

(وليس لاحد ان يقول) هب انكم لا تعرفون ذلك الموضع اما عدم علمكم بذلك فلا يدل على عدمه (لانا نقول) انا قد دللنا على انا نحن السامعون المبصرون المتخيلون الفاهمون العاقلون فلو كان بعض الاجسام سواء كان جزأ من البدن او كان محصورا في جزء من البدن يكون موصوفا بالقوة المتعلقة بجميع هذه المدركات فينثذ لم يكن حقيقيا ولا هويتنا الا ذلك الجسم الموصوف بتلك القوة المتعلقة بجميع المدركات ولو كان كذلك ثم انا لا نعرف ذلك الشيء لسكنا لا نعرف حقيقة انفسنا وذلك باطل فثبت ان الموصوف بتلك القوة المدركة لجميع الادراكات ليس جسما اصلا فهو جوهر مجرد وذلك هو المطلوب *

(واما المنكرون) لتجرد النفس فلهم ان يحتجوا بامور ثلاثة *

(الاول) انا نعلم بالضرورة ان المدرك لا لم الضرب هو البشرة وان المدرك للذوق هو اللسان فاذا هذه الادراكات جسمانية وقد دللنا على ان المدرك لجميع المدركات بجميع اصناف الادراكات شيء واحد فلما ثبت ان المدرك للملموسات والمذوقات شيء جسماني وجب ان يكون المدرك للمعقولات شيئا جسمانيا وذلك هو المطلوب *

(والثاني) انا اذا رايت شخصا معيناً ثم رايتاه بعد ذلك فانا نعلم بالبداهة ان هذا الانسان هو الذي شاهدناه بالامس ولوا اعتبر في هويته شيء وراء هذه البنية

المحسوسة لما امكنتان نعم ان هذا الذى شاهدناه الآن هو الذى شاهدناه قبل ذلك اذ من المحتمل ان يكون قد فارقه تلك النفس وحصلت نفس اخرى (وهب) ان هذا الاحتمال مما يمكن اقامة الحجة على فساد له لكن قبل الحجة يكون ذلك مجوزا لكنا قبل الاحتجاج على فساد هذا الاحتمال نعم ان الشيء الذى شاهدناه الآن هو الذى شاهدناه قبل ذلك وكذلك العوام يعلمون ذلك بل البهائم تدرك ذلك فانها متى احسنت بمن يعلفها تسارعت في العدو اليه وذلك لمعرفتها بان الذى ادركته الآن هو الذى اعطاها العلف قبل ذلك *

(الثالث) ان اكثر القائلين بالنفس اتفقوا على ان اشخاصها متحدة في النوع ثم من المعلوم ان القابل لاحد المثلين قابل للمثل الآخر فلو قد رنا حصول مزاجين وصار امستعدين لقبول النفس في آن واحد فلا يخلو اما ان تتصل بهما نفس واحدة وهو محال او نفسان لكن ليس اتصال احدى النفسين باحد البدنين اولى من العكس واما ان لاتصل النفس بواحد منهما مع انه قد صار كل واحد منهما بدنا انسانيا حيا مدركا فيلزم ان لا يكون الانسان في انسانيته محتاجا الى تلك النفس وهو المطلوب وربما يفرضون الكلام في التوأمين *

(والجواب عن الاول) ان نقول ان عنيت بقولك المتألم هو البشرة والذائق هو اللسان ان محل تفرق الاتصال هو البشرة ومحل مماسة الطعوم هو اللسان فهو حق وان عنيت به ان المدرك للألم والطعوم هو البشرة واللسان فقد بينا انه ليس الامر كذلك وكيف يقال ذلك ونحن نعم بالضرورة ان المتألم هو الانسان لاذلك الموضع والجائع هو الانسان لا المعدة والبصر هو الانسان لا العين على ما سبق تقرر به *

(والجواب)

(و الجواب عن الثاني) هو انه لو كان الانسان هو هذه النفس لما عرفنا ان الشخص الذى رأيناه ثانيا هو الذى رأيناه اولاً (فنقول) ان هذا ايضا لازم على الذين يزعمون ان الانسان هو البنية المخصوصة (اما اولاً) فانه ليس يتمتع في قدرة الله تعالى ان يخلق انسانا مثل زيد على شكله وتخطيطه وهيبته ومع هذا التجويز كيف يمكننا ان نجزم بان الذى شاهدناه ثانيا هو الذى شاهدناه اولاً (واما ثانياً) فانه ليس يتمتع ان تخرج الاسطوانات على الوجه الذى امتزجت في بنية زيد حتى يتكون من امتزاجها شخص مثل شخص زيد (وهب) ان ذلك محال الا ان امتناع ذلك انما يظهر بحجة وقبل العلم بتلك الحجة يجب ان نكون شاكين في ان هذا المشاهد هو زيد ام لا (واما ثالثاً) فلان الاجزاء البدنية التى لا يزيد دائمة التحلل والتبدل فكيف نعلم بان هذا المشاهد هو ذلك الذى شاهدناه قبل ذلك مع تجويز تبدل اجزائه الاصلية *

(بل نقول) انا اذا اشرنا الى زيد بانه زيد فالمشار اليه اما ان يكون هو النفس او البدن او مجموعهما فان كان هو النفس فاذا شاهدناه مرة اخرى فكيف نعلم ان المشاهد ثانيا هو المشاهد اولاً ولا مع تجويز ان تلك النفس ذهبت وجاءت نفس اخرى وان كان المشار اليه بانه زيد هو البدن فاما ان يكون هو مجموع اجزائه او جزءاً معيناً منه والاول باطل لعلنا بانه قد يصير سميناً بعد ما كان هنريلاً وهزيراً بعد ما كان سميناً وعلى هذا لا تكون جملة اجزائه اصلية وايضا فقد ازداد اليوم فيه اجزاء من الغذاء ونقصت عنه اجزاء كانت متصلة به (وهب) ان هذا محال لكن استحالة انما تعرف بالحجة فقبل الحجة وجب ان لا نقطع بان الذى شاهدناه الآن هو الذى

شاهدناه قبل *

(فان قيل) المشار اليه بانه زيد اجزاء مخصوصة في البدن باقية *
(فنقول) اما اولاً فقد دللنا على انه ليس بعض اجزائه بان يكون في معرض التحلل اولى من البعض (واما ثانياً) فلان تلك الاجزاء مجهولة لا ندرى اين هي وكيف هي - وكيف يمكن ان يقال الاشارة الى زيدها بعينها اشارة الى الاجزاء التي لا ندرى حالها وصفها وان جاز ان يقال تلك الاجزاء مع انها غير محسوسة معلومة البقاء بالضرورة جاز ان يقال في النفس كذلك (واما ان قيل) المشار اليه بانه زيد هو مجموع النفس والبدن *

(فنقول) ان تجوز التبدل في النفس وحدها والبدن وحده يقتضى تجوز التبدل في مجموعهما فلمننا ان الاشكال المذكور لازم على جميع المذاهب ولا يمكن ابطال مذهب معين به *

(والجواب عن الثالث) ان نقول انه اذا حدث مزاجان مستعدان ذفعة واحدة فليس بان تتعلق احدى النفسين باحدة اخرى من ان تتعلق بالبدن الآخر واما ان تتعلق بهما وهو محال ولا تتعلق باحدة منهما وحينئذ يفسد المزاج ولا يتكون الحيوان لانه لا يتكون بلا نفس و اذا كان ذلك محتملاً سقط الاستدلال *

﴿ الفصل الثاني في كيفية تعلق النفس بالبدن ﴾

(الشيء قد يكون) متعلقاً بغيره تعلقاً لوفارقه بطل مثل تعلق الاعراض والصور المادية بمحالتها وقد يكون التعلق ضميفاً يسهل زواله بآدنى سبب مع بقاء المتعلق مثل تعلق الاجسام بامكنتها التي تسهل حركتها عنها وتعلق النفوس بآدائها ليس في القوة كالقسم الاول ولا في الضعف كالقسم الثاني *

(اما

(الفصل الثاني في كيفية تعلق النفس بالبدن)

(امانه ليس) كالتقسم الاول فلما قد عرفت انها مجردة الذات غنية عما يحل فيها واما انه ليس كالتقسم الثاني فلانه كان يجب ان يتمكن الانسان من مفارقة البدن بمجرد المشية من غير حاجة الى آلة اخرى *

(و ظاهر) ايضا ان النفس تجب هذا البدن وتكره مفارقتها ولا تمله مع طول الصحبة ولما بطل القسمان ثبت ان تعلق النفس بالبدن كتعلق العاشق عشقا جبليا الهاميا بالمعشوق حتى انه لا ينقطع ذلك التعلق مادام البدن مستعد الان تعلق به النفس وتعلق الصانع بالآلات التي يحتاج اليها في افعاله المختلفة ولو ثبت ان النفوس البشرية متفقة في النوع وجب ان يكون كلها في مبادئ خلقها خالية عن كل الصفات الفاضلة و الردية و اذا كان كذلك فمن الواجب ان تعطى النفس آلات تعينها على اكتساب تلك الكمالات ومن الواجب ان تكون تلك الآلات مختلفة وان يكون للنفس بحسب كل آلة فعل خاص والا لا جتمعت الادراكات كلها على النفس وحينئذ يختلط البعض ببعض ولم يحصل منها لها شيء على سبيل الكمال والتمام ولما اختلفت الآلات لا جرم النفس اذا حاولت الابصار التفتت الى العين فتقوى على الابصار التام و اذا حاولت السماع التفتت الى الاذن فتقوى على السماع التام وكذلك القول في سائر الافعال بسائر القوى *

(فظهر بما قلنا) ان تعلق النفس بالبدن تعلق التدبير والتصرف وهو اقوى من تعلق العاشق بالمعشوق *

(الفصل الثالث في ان النفوس البشرية هل بعضها مخالف للبعض بالماهية ام لا) (زعم الشيخ) ان النفوس البشرية كلها متحدة في النوع ولم يزد على الدعوى وما ذكر في تصحيحها شبهة فضلا عن حجة و صاحب المعتبر انكر اتحادها

(الفصل الثالث في ان النفوس البشرية هل بعضها مخالف للبعض بالماهية ام لا)

في النوع وطول الكلام فيه واعترف بعد ذلك التطويل بأنه لم يجد على تصحيح مطلوبة حجة برهانية ونحن نذكر اقصى ما يمكن ان يقال فيه *

(أما من ادعى اتحادها في النوع فله ان يحتاج في ذلك بامور (الاول) ان النفوس البشرية مشتركة في كونها نفوسا بشرية فلو انفصل بعضها عن البعض بامر مقوم ذاتي بعد اشتراكها في كونها نفوسا بشرية لزم كونها مركبة لان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز ولو كانت مركبة لكانت جسمانية وذلك محال (الثاني) انا لما تصفحنا اصناف النفوس البشرية وجدناها منحصرة في نوعين الاحراك والتحرك والادراك منه كلي ومنه جزئي ووجدنا النفوس متساوية في صدق هذه الصفات عليهم افاض الناس وان اختلفوا في الذكاء والبلادة الا انهم باسرها مشتركون في الاوليات اعني انك اذا نبهتهم على ذلك فانهم يتبهون مثلا المتناهي في البلادة لو عرفته معنى قولك (الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية) فانه لا بد وان يعرف ذلك ولو بعد حين واذا ذكرت له حقيقة الدائرة وانه شكل من شأنه كذا فانه لا بد وان يتصور ذلك وان كان بعد ضرب الامثال واتاب الخاطر ومتى عرف ذلك امكنه ان يعرف الشكل الاول من اقليدس وهكذا الكلام في جميع دقائق العلوم فصيح ان الناس كلهم مشتركون في صحة العلم بالمعلومات وايضا فهم مشتركون في صحة للتخلق بكل الاخلاق فان الغضوب اذا تكلف الصبر مررات فانه يقل غضبه وكذلك القول في جميع الاخلاق *

(واذا ثبت ذلك فنقول) كون النفس قابلة للعلوم لازم من لوازم النفس فيكون دائما بدوام النفس فاذا علمنا ان النفس البليدة يمكنها ان تتصور ماهية في حال من الاحوال عرفنا ان امكان حصول ذلك التصور حاصل لتلك

النفس دائماً وإذا كان كذلك علمنا أن البليد لما عذر عليه أدراك تلك الماهية فليس ذلك لأن جوهر نفسه لا يقبل أدراك تلك الماهية بل ذلك التعذر لا بد وأن يكون لأمور خارجة عن ذاته فثبت أن النفوس كلها متساوية في صحة أدراك الماهيات وقد ثبت أن تصور الماهية وتصور لازمها علة للحكم بثبوت ذلك اللازم لها وإذا كانت النفوس كلها متساوية في صحة أدراك الماهيات وأدراك الماهيات علة للعلم بحكم الذهن بثبوت بعضها للبعض وسلب بعضها عن البعض فإذا النفوس مشتركة في قبول علة هذه الأحكام فتكون مشتركة في صحة هذه الأحكام فثبت أن النفوس مشتركة في جواهرها في صحة الأدراكات وهذا الطريق يظهر أنها مشتركة في التحريك لأن الغضوب إذا تعود الحلم فلا بد وأن يصير حليماً ولن كان بعد حين *

(وإذا ثبت) أن النفوس متساوية في صحة اتصافها بالأفعال الأدراكية والتحريكية (فنقول) وجب أن يكون متساوية قطعاً لا نالاً نعقل من صفات النفوس إلا كونها مدركة ومتحركة بالإرادة وقد بينا تساويها فيهما فهي إذاً متساوية في جميع صفاتها المعقولة فلو اختلفت بعد ذلك لكان اختلافها في صفات غير معقولة ولو فتحنا هذا الباب لزم تعذر الحكم بما نل شيئين لانا إذا ابصرنا سوادين متماثلين فيجوز أن يكون أحدهما مخالفاً للآخر في صفة غير معقولة عندنا وذلك يؤدي إلى الحكم بالقدح في تماثل المتماثلات *

(الثالث) أنا قد دللنا في باب العلم أن كل ماهية مجردة فلها لا بد وأن تكون عاقلة لحقيقة ذاتها لكن نفسنا ماهية مجردة فهي عاقلة بحقيقة ذاتها ثم نالاً نعقل من أنفسنا الاماهية قوية على الأدراك والتحريك فإذا ماهية نفسى هذا القدر وهو مشترك بين نفسى وبين سائر النفوس بالأدلة المذكورة في بيان

ان الوجود مشترك فاذا تمام ماهية نفس مقولة على سائر النفوس ثم يتمتع
ان يكون لهذا المشترك فصل مقوم في غيرى محتاج الى فصل يميزنى عن غيرى
فلا يحتاج في غيرى ايضا الى فصل يميز اذ الطبيعة الواحدة لا تكون محتاجة
وغنية مما فُتبت ان النفوس البشرية متفقة في النوع فهذا اما يمكن ان يتكلف
لأبناات اتحاد النفوس البشرية في النوع وهى ضعيفة *

(اما الحجة الاولى) فلقائل ان يقول لم لا يجوز ان يقال ان هذه النفوس وان
كانت مختلفة في النوع فهى غير مشتركة في الجنس اصلا فلا يلزم من اختلاها
في النوع كونها مركبة *

(و قولهم) انها مشتركة في كونها نفوسا انسانية وذلك و صف ذاتي
(جوابه) ان النفوس البشرية مشتركة في صحة ادراك الكليات وفي كونها
مدبرة للابد ان الانسانية لكن من الجائز ان تكون كل هذه الامور
لازمة لجوهر النفوس ولا تكون مقومة لها وعلى هذا التقدير النفوس تكون
مختلفة في تمام ما هيئاتها فتكون مشتركة في اللوازم الخارجية مثل اشتراك
الفصول المقومة لانواع جنس واحد في ذلك الجنس فلا يلزم التركيب - ثم وان
سلمنا ان هذه الاوصاف ذاتية فلم لا يجوز ان تكون النفس مركبة في ما هيئاتها
مع انها لا تكون جسمية مثل ان السواد والبياض مندرجان تحت جنس
وهو اللون فيكون كل واحد منهما مركبا لا تركيبا جساميا فكذلك هاهنا بل
هاهنا ماهوا قوى من ذلك وهوان عندهم الجوهر مقول على النفس والجسم
قول الجنس فتكون النفس مركبة عندهم تركيبا غير جسامي فكيف يمكنهم
انكار ذلك *

(واما الحجة الثانية) فهى استقرائية ضعيفة من وجهين (احدهما) انه لا يمكننا

ان نحكم على كل انسان بكونه قابلا لجميع التصورات (وثانيهما) انه لا يمكننا ان نحكم على النفس التي علمنا قبولها لصفة بانها قابلة لجميع الصفات كيف وضبط الصفات غير ممكن *

(واما الحجة الثالثة) فهي تقتضى ان يكون نوع جميع المقارقات نوعا واحدا وذلك مما لا سبيل اليه *

(واما من ادعى) اختلاف النفوس بالنوع فقد احتج باننا نجد في الناس العالم والجاهل والقوي والضعيف والشريف والخسيس والخير والشرير والغضوب والحنول فهذا الاختلاف اما ان يكون لاختلاف النفوس في جواهرها أولا لاختلاف الآلات البدنية مثل ان يقال الذي مزاجه اكثر حرارة كان اكثر غضبا واذكى فهما والذي مزاجه بارد كان بالعكس *

(والقسم الثاني) باطل من وجهين (الاول) اننا نجد شخصين متساويين في المزاج وفي التاديبات الخارجية ويختلفان في الاخلاق وكذلك نجد شخصين متساويين في الاخلاق مختلفين في المزاج وفي التاديبات الخارجية وذلك يبطل هذا القسم — اما ان المتساويين في المزاج وفي التاديبات الخارجية قد يختلفان في الاخلاق فهو انا نرى شخصين متقاربين في المزاج غاية المقاربة ثم يتباينان غاية التباين في الرحمة والقسوة والكرم والبخل والعفة والفجور وليس ذلك ايضا للتعلم من المعلم ومشاهدة ذلك من الابوين فر بما اتفق اجتماع الاسباب الخارجية كلها للعفة ويكون الانسان بجبلته ميالا الى الفجور وربما يكون بالعكس وربما كان الابوان في غاية الخسة والسقوط والولد في غاية الشرف والصمود وكذا القول في سائر الاخلاق فعلمنا ان ذلك ليس الا لاختلاف جواهر النفوس *

(واما ان المختلفين) في المزاج قد يتساويان في هذه الامور فهو ان يرى الذكاء والفطنة في حار المزاج وبارده ورطبه ويابسه بل الواحد قد يسخن مزاجه جدا ثم يبرد ذلك وهو على خلقه النفساني وعزيمته الاولى ولو كان ذلك بالمزاج لاختلفت اخلاقه *

(الثاني) ان النفس التي تبلغ قوتها الى حيث تكون قوية على التصرف في هيولى هذا العالم من قلب الماء نارا والارض هواء والعصى نعبانا معلوم ان ذلك ليس لقوة مزاجه فبطل هذا القسم — والشيخ اعترف بذلك حيث قال ان المزاج المستعد لقبول النفس الذي لا يتفق وجوده الا نادرا يبطل هذا القسم (ثبت) ان اختلاف النفوس في هذه الاحوال ليس الا لاختلاف جواهرها فهذا احسن ما عول عليه صاحب المعتبر وهو بالحقيقة ليس من البراهين بل هو من باب الاقناعات الضعيفة *

(ثم انا) اذا سلمنا اختلاف احوال النفوس فهل الحق ان نفس كل انسان مخالفة بالنوع لنفس الانسان الآخر ويجوز ان توجد نفوس متساوية في الماهية فذلك مما لم يدل دليل على احد طرفي النقيض فيه ولا يمكن الاستدلال على تساوي النفسين بتساويهما في جملة الافعال فانك قد عرفت ان الاستدلال بتساوي اللوازم على تساوي الملزومات باطل *

(الفصل الرابع) في انه يجب ان يكون لكل نفس بدن ولكل بدن نفس على حدة *

(اعلم ان الاقسام) الممكنة في ذلك ثلاثة فانه اما ان يجب ان تتكثر النفوس حيث تكثر الابدان واما ان تتكثر النفوس عند وحدة البدن واما ان تتكثر الابدان عند وحدة النفس والقسم الاول هو الحق والقسمان الآخران لا بد

من ابطالهما *

(فنقول) اما انه يستحيل ان تعلق النفوس الكثيرة بالبدن الواحد فقد احتجوا على بطلانه بان الانسان ليس هو الالهة النفس وكل انسان فانه يجد ذاته ذاتا واحدة لا ذاتين فاذن ليس فيه النفس واحدة *

(وذكر بعضهم) ان نفس زيدا اذا فارقت بدنه ثم وجد مزاج آخر مثل مزاج زيد او قريب من المثلية وتعلقت نفس اخرى به فان نفس زيد تعلق بهذا البدن قليل تعلق لما بين هذا البدن وبين البدن الاول من المشابهة (واما انه) يستحيل ان تعلق النفس الواحدة بالابدان الكثيرة فلانه يلزم ان يكون معلوم احدها معلوما للآخر ومجهول احدهما مجهولا للآخر ومعلوم انه ليس كذلك وهذا يدل على ان كل انسانين يعلم احدهما مالا يعلمه الآخر فان نفسيهما متغايرتان *

(اما لو قال قائل) لم يجوز وجود انسانين تعلق بهما نفس واحدة ويكون كلما علمه احدهما علمه الآخر لا محالة وما يجبهله احدهما يكون مجهولا للآخر فهذا الحجة لا تبطل ذلك *

﴿ الفصل الخامس في حدوث النفوس البشرية ﴾

(ذهب) قوم من القدماء الى قدم النفوس واحتجوا بثلاثة امور (اولها) ان كل ما يحدث فلا بد له من مادة تكون سببا لان يصير اولي بالوجود بعد ان كان اولي بالعدم فلو كانت النفوس حادثة لكانت مادية والتالي باطل فالمقدم مثله (وثانيها) ان النفوس لو كانت حادثة لكان حدونها بحدوث الابدان الماضية وهي غير متناهية فالنفوس الماضية غير متناهية لكن النفوس مالا تفاق باقية بعد مفارقة الابدان فالنفوس الحاصلة في هذا الوقت غير

متناهية لكن ذلك محال لكونها قابلة للزيادة والنقصان مع ان كل ما كان كذلك فهو متناه فاذاً النفوس الموجودة الآن متناهية فاذاً ليس حدوث الابدان علة لان تحدث النفوس فاذاً صدور النفوس عن علمها لا يتوقف على حدوث حادث فهي اذاً قديمة (ونالها) انها لو لم تكن ازلية لم تكن ابدية لما ثبت ان كل كائن فاسد لكنها ابدية فهي ازلية *

(ثم ان القائلين) يقدم النفوس اختلفوا ففهم من يحيل تعطيلها واعد م تعلقها ببدن الا انها كانت منتقلة من بدن الى بدن ومنهم من جوز كونها معطلة غير متعلقة ببدن ثم انها تصير متعلقة ببدن (والاولون) هم القائلون بالتناسخ ففهم من لا يجوز الانتقال الا الى نوعه فلا تعلق النفس الانسانية الابدان الانسان ومنهم من يجوز انتقال النفس الانسانية الى سائر الابدان الحيوانية - ثم منهم من يوجب دوام هذا التردد ومنهم من لا يوجب ذلك بل النفوس اذا انتهت الى غاياتها في الكمال لم تعد الى الابدان فتبتدى النفس الواحدة من اضعف الابدان كصورة الدودة والذبابة ولا تزال تنقل الى الاقوى فالاقوى الى ان تصل الى الغاية القصوى في السعادة فتترك البدن حينئذ واما ان تنتهي الى غاية الشقاوة فتكون قد عادت القهقري ثم انها لا تزال تتردد الى ان تصل الى اقصى غايات كمالها *

(واما ارسطو) ومتبعوه فقد اتفقوا على حدوث النفس الانسانية ودليلهم في ذلك ان النفوس لو كانت موجودة قبل الابدان فاما ان تكون واحدة او كثيرة فان كانت واحدة فاما ان تتكرر عند التعلق بالبدن او لا تتكرر فان لم تتكرر كانت النفس الواحدة نفساً لكل بدن ولو كان كذلك لكان ما علمه انسان علمه كل انسان وما جهله انسان جهله كل انسان وذلك ظاهر البطالان

وان تكثرت عند التعلق (١) فيكون الشيء الذي ليس له عظم وحجم منقسماً بالقوة وذلك محال—واما ان كانت قبل البدن متكثرة فلا بد وان تمتاز كل واحدة منها عن الاخرى اما بالماهية اولوازمها او عوارضها والاول والثاني محالان لان النفوس الانسانية متحدة بالنوع (٢) فتساوى جميع افرادها في جميع الذاتيات ولوازمها فلا يمكن وقوع الامتياز بهما واما العوارض فحدوثها انما يكون بسبب المادة ومادة النفس هي البدن فقبل البدن لا مادة فلا يمكن ان تكون هناك عوارض مختلفة فثبت انه يتمتع وجود النفس قبل البدن على نعم الاتحاد ونعم الكثرة فاذا اُمتنع وجود النفس قبل البدن *

(والاعتراض) على هذه الحجة من وجوه (الاول) لم لا يجوز ان يقال انها كانت قبل الابدان واحدة ثم تكثرت *

(وليس لقائل) ان يقول كل ما كان واحداً وكان مع ذلك قابلاً للانقسام . كانت وحدته وحدة اتصالية فكان جسماً *

(لانا نقول) مسلم ان كل ما وحدته اتصالية فانه واحد قابل للانقسام اما ليس بمسلم ان كل واحد قابل للانقسام فوحده اتصالية لان الموجبة الكلية لا تنعكس كنفسها *

(الثاني) سلمنا ان النفوس كانت متكثرة قبل الابدان لكن لم قلتم انه لا بد وان تخصص كل واحدة منها بصفة مميزة لانه لو كانت التميز حاصل لا لاجل الاختصاص بامر ما لكان ذلك الامر ايضاً متميزاً عن غيره ولما ان يكون تميزه عن غيره لانه تميز عن غيره فيلزم الدور او بشي ثالث فيلزم التسلسل ولان المميز لا يختص بشي بعينه الا بعد تميزه عن غيره فلو كان تميز الشيء عن

(١) وفي نسخة فالشيء غير الجسم وغير الجسماني يتجزأ الى الاجزاء والابعض

وهو محال ١٢ (٢) بالماهية ١٢

غيره باختصاصه بشئ لزيم الدور *

(الثالث) سلمنا انه لا بد في الامور المتكثرة من مميز فلم لا يجوز ان يكون للمميز صفة ذاتية وبيانه ما بينا من اختلاف النفوس بالنوع *

(الرابع) سلمنا انها لا تتميز بشئ من المقومات فلم لا يجوز ان تتميز بشئ من العوارض لقولكم العوارض بسبب المادة ومادة النفس هي البدن وقبل البدن لا بدن *

(فنقول) لم لا يجوز ان تكون النفس المتعلقة ببدن كانت قبل هذا البدن متعلقة ببدن آخر وكذلك قبل كل بدن بدن آخر لا الى الغاية ولا تنقطع هذه المطالبة الا بابطال التناسخ فاذا الحجة المذكورة في حدوث الارواح مبنية على ابطال التناسخ *

(ثم ان الحكماء) بنوا ابطال التناسخ على حدوث الارواح فانهم قالوا بعد الفراغ من ذكر دليل حدوث النفوس (واذا ثبت) حدوث النفوس فلا بد ان يكون حدوثها سبب وذلك هو حدوث البدن فاذا حدث البدن وتعلقت به نفس على سبيل التناسخ وثبت ان حدوث البدن سبب لان تحدث عن المبادئ المفارقة نفس اخرى فينشئ يلزم اجتماع النفسين في بدن واحد وذلك باطل فهذه حجتهن في ابطال التناسخ وهي مبنية على القول بحدوث الانفس وحدث الانفس كما بينا مبني على القول بابطال التناسخ فكان ذلك دور *

(ثم ان صاحب المعتبر) لما ذكر هذا السؤال تعجب من غفلة المتقدمين في مثل هذا المهم العظيم *

(الخامس) سلمنا ان النفس المتعلقة بدن ما كانت متعلقة قبل ذلك ببدن آخر

لكن لم لا يجوز ان تكون قبل ذلك موصوفة بعارض باعتباره كانت متميزة عن سائر النفوس ثم يكون كل عارض بسبب عارض آخر لا الى اول *

(السادس) المعارضة وهي ان النفوس بعد المفارقة لا يكون تميزها بالماهية ولو ازمها وانما يكون بالعوارض لكن النفوس الهولانية التي لم تكتسب شيئا من العوارض اذا فارقت الا ببدان حيث لا يكون فيها شيء من العوارض الا مجرد انها كانت قبل ذلك متطابقة ببدان متغايرة فان كفى هذا القدر في وقوع التمايز فليكن ايضا كونها بحيث يحدث لها بعد ذلك التعلق ببدان متميزة * (وليس لاحد ان يقول) ما قاله الشيخ في الجواب عن ذلك من انها وان لم تكتسب شيئا من الكمالات الا ان لكل منها شعور ابهويته الخاصة وذلك الشعور غير حاصل للنفس الاخرى *

(لانا نقول) شعور النفس بذاتها هو نفس ذاتها على ما ثبت في باب العلم فلو اختلف في الشعور بذاتيهما لكانا مختلفين بذاتيهما وذلك يبطل اصل الحجة وايضا فان كفى هذا القدر قبل التعلق في حصول الامتياز فلم لا يجوز ان يحصل الامتياز بهذا القدر قبل التعلق بالابدان *

(وليس لاحد ان يقول) ان شعورها بانفسها هو عارض عرض لها بسبب التعلق بالابدان (وذلك لان) الحكماء اتفقوا على ان ادراك الشيء لذاته وادراكه لادراكه لذاته وادراكه لآلته ذاته ليس بمشاركة من تلك الآلة — وهذا هو الذي جعلوه حجة على استغناء النفس عن البدن فثبت انه ليس ادراكه لذاته بسبب البدن ولذا كان كذلك فجوزوا حصول الامتياز قبل التعلق بالابدان بسبب ذلك *

(والجواب) عن قولهم — لم لا يجوز ان تكون واحدة قبل البدن ثم تصير

كثيرة بعد ذلك *

(فنقول) لان كل ما انقسم وجب ان يكون جزؤه مخالفا لكله ضرورة ان الشئ مع غيره ليس كهو لا مع غيره فتلك المخالفة ان كانت بالماهية اولوازمها وجب ان يكون كل واحد من الاجزاء مخالفا للآخر في الماهية فتكون تلك الاجزاء قد كانت متميزة ابدوا كانت موجودة قبل التعلق بالبدن فهذه الامور المتعلقة الآن بالابدان كانت متميزة قبل التعلق بها وان كانت المخالفة لا بالماهية ولا بلوازمها فلا بد وان يكون الجزء اصغر مقدارا من الكل لانه لو لم يكن كذلك لم يكن احدهما بان يكون جزء الآخر اولى من العكس فثبت ان كل واحد قابل للاقسام فلا بد وان يكون ذا مقدار *

(ثم نقول) ان سلمنا ان المجرد يمكن ان ينقسم بعد وحدته لكن تعيينات تلك الاجزاء انما تحدث بعد الانقسام الحاصل بعد التعلق بالابدان فيكون تعين كل واحد من تلك الاجزاء بعد التعلق بالبدن فتكون كل واحدة من النفوس من حيث هي حادثة وذلك هو المطلوب *

(وقولهم) لم قلتم ان الامتياز لا يوجد الا عند الاختصاص بوصف *

(فنقول) سبق الجواب عنه في باب الوحدة والكثرة *

(وقولهم) لم قلتم انه لا يجوز ان تكون النفوس متميزة بالصفات المقومة *

(فنقول) هب ان الامر كما قلتموه الا انا نعرف بالبدهة ان كل نوع من انواع النفوس فانها مقولة على اشخاص عدة لانا نعلم بالضرورة انه ليس يجب ان يكون كل انسان مخالفا لجميع الناس في الماهية واذا وجد في كل نوع من انواع النفوس شخصان فقد تمت الحجة *

(وقولهم) هذه الحجة مبنية على ابطال التناسخ (فنقول) ليس الامر كذلك

لانا اذا وجدنا من النوع الواحد شخصين علمنا ان تلك الشخصية ليست معلولة لتلك الماهية لان كل ما شخصيته معلولة لماهيته كان نوعه في شخصه فلما لم يكن كذلك علمنا ان شخصيته ليست من لوازم ماهيته فهي اذاً لعلة خارجية وقد عرفت ان تلك العلة هي المادة ومادة النفس هي البدن فاذاً تعين النفس لا بد وان يكون لاجل المتعلق ببدن معين فتكون لا محالة غير متعينة قبل ذلك البدن فهي معدومة قبل ذلك البدن - وبهذا يظهر ان كل مانوعه يكون مقولاً على اشخاص كثيرة بالفعل فانه لا بد وان يكون محدثاً فظهر من هذا انه متى سلم كون النفوس متحدة بالنوع فانه يلزم حدودها وان لا يحتاج في ذلك الى ابطال القول بالتناسخ (ثبت) ان هذا الحجة غير مبنية على ابطال التناسخ فلا يلزم من بناء الحجة الدالة على ابطال التناسخ على القول بالحدوث بيان دوري * (وقولهم) لم لا يجوز ان يحصل امتياز بعض النفوس عن بعض بسبب عوارض كل واحد منها مسبوق بغيره لا الى اول *

(فنعول) لان تميز النفس المعينة عن غيرها بحكم معين فلا بد له من علة معينة وتلك العلة لا يمكن ان تكون حالة فيها لان حلولها فيها متوقف على امتيازها عن غيرها فلو توقف ذلك الامتياز على حلول ذلك الحال لزم الدور فاذاً تلك العلة هي امور عائدة الى القابل وذلك هو الذي قلنا من ان التميز انما يكون بسبب القابل وقبل البدن لا قابل فلا تميز *

(واما المعارضة) فالجواب عنها ان النفوس الهيولانية يميز بعضها عن البعض بسبب تعلقها بالقابل المعين ثم انه يلزم من تعين كل واحدة من تلك النفوس شعورها بذاتها الخاصة وقد بينا ان شعور الشيء بذاته حالة زائدة على ذاته ثم ان ذلك الشعور يبقى ويستمر فلا جرم يبقى الامتياز *

التناسخ كانت فيما بين البدنين معطلة ولا تعطل في الطبيعة وان لم يصح ذلك
لزم ان يكون عددها لكن مساويا لعدد الكائنين حتى انه متى فسد بدن
وقارقه نفسه في تلك الحالة يتكون بدن آخر لتعلق به تلك النفس وليس
الامر كذلك *

(قال صاحب المعير) ان الزم ملزم وجوب ان يكون عدد الها لكن على
حسب عدد الكائنين فكيف يدفع ذلك *

(فنقول) دفعناه بان نعرض الكلام في الطوفانات العامة التي عندها ينقطع
النسل ولا يبقى الا القليل بحيث يعلم ان عدد الها لكن اكثر من عدد الكائنين *
(الثالث) ما ذكره المتكلمون من ان النفس لو كانت قبل ذلك في بدن آخر
لكانت تذكر الان انها كانت قبل ذلك في بدن آخر لانه قد ثبت ان
جوهرها هو محل العلم والحفظ والتذكر والصفات القائمة بذاتها لا تختلف
باختلاف احوال البدن فان النفس في صفاتها وذاتها مجردة عن البدن وكان
يجب ان تبقى علومها بعد مفارقة ذلك البدن حتى تذكر في هذا البدن كيفية
احوالها في ذلك البدن فلما لم تذكر شيئا من ذلك علمنا انها كانت موجودة
في بدن آخر *

(الفصل السابع في ان النفس لا تموت بموت البدن)

(الفصل السابع في ان النفس لا تموت بموت البدن)

(احتج) الشيخ عليه بان قال قد ثبت ان النفس يجب حدوثها عند حدوث
البدن فلا يخلو اما ان يكونا معا في الوجود اولا حدهما تقدم على الآخر — فان
كانا معا فلا يخلو اما ان يكونا معا في الماهية اولا في الماهية (والاول) باطل والا
لكانت النفس و البدن مضافين لسكرهما جوهر ان هذا خلف وان كانت
المية في الوجود فقط من غير ان تكون لاحدهما حاجة في ذلك الوجود الى

الآخر فعدم كل واحد منهما يوجب عدم تلك المعية ولا يوجب عدم الآخر
واما ان كانت لاحدهما حاجة في الوجود الى الآخر فلا يخلو اما ان يكون
المتقدم هو النفس او البدن فان كان المتقدم في الوجود هو النفس فذلك التقدم
اما ان يكون ذاتيا اوزمانيا والاول باطل لما ثبت ان النفس ليست موجودة
قبل البدن (واما الثاني) فباطل ايضا لان كل موجود يكون وجوده معلول شيء
كان عدمه معلول عدم ذلك الشيء اذ لو عدم ذلك المعلوم مع بقاء العلة لم تكن
تلك العلة كافية في ايجابها فلا تكون العلة علة بل جزء امن العلة هذا خلافا
فاذا لو كان البدن معلولا للنفس لا تمتنع عدم البدن الاعدم النفس (والثاني) باطل
لان البدن قد ينعدم لاسباب اخر مثل سوء المزاج او سوء تركيب او تفرق
اتصال فبطل ان تكون النفس علة للبدن *

(وباطل) ايضا ان يكون البدن علة للنفس لان العلة كما عرفت اربع ومحال
ان يكون البدن علة فاعلية للنفس فانه لا يخلو اما ان يكون علة فاعلية لوجود
النفس بمجرد جسميته او لامر زائد على جسميته (والاول) باطل والا لكان
كل جسم كذلك (والثاني) باطل لوجهين (اما اول) فلما ثبت ان الصورة المادية
انما تفعل بواسطة الوضع وكل ما لا يفعل الا بواسطة الوضع استحال ان يفعل
فملا مجردا عن الحيز والوضع *

(واما ثانيا) فلان الصور المادية اضعف من التجرد القائم بنفسه والا ضعف
لا يكون سببا للاقوى (ومحال) ان يكون البدن علة قابلية لما ثبت ان النفس
مجردة ومستغنية عن المادة (ومحال) ان يكون البدن علة صورية للنفس او تمامية لها
فان الامر اولى بان يكون بالعكس فاذا ليس بين البدن والنفس علاقة واجبة
الثبوت اصلا فلا يكون عدم احدهما علة لعدم الآخر *

(فان قيل) الستم جعلتم البدن علة لحدوث النفس *
 (فنقول) انا قد بينا ان الفاعل اذا كان منزها عن التغير ثم صدر الفعل عنه
 بعد ان كان غير صادر فلا بد وان يكون لاجل ان شرط الحدوث قد حصل
 في ذلك الوقت دون ما قبله ثم ان ذلك الشرط لما كان شرطا للحدوث
 فقط وكان الشيء غنيا في وجوده عن ذلك الشيء استحالة ان يكون عدم
 ذلك للشرط مؤثرا في عدم ذلك الشيء ثم لما اتفق ان كان ذلك الشرط
 مستعدا لان يكون آلة للنفس في تحصيل الكمالات والنفس لذاتها مشتاقة
 الى الكمال لا جرم حصل للنفس شوق طبيعي الى التصرف في ذلك البدن
 والتدبير فيه على الوجه الاصلاح ومثل ذلك لا يمكن ان يكون عدمه علة لعدم
 ذلك الحادث *

(الفصل الثامن في ان الفساد على النفس محال)

(وذلك) لوجهين (الاول) النفس ممكنة الوجود وكل ممكن فله سبب
 فللنفس سبب والسبب مادام بقي موجودا مع جميع الجهات التي باعتبارها كان
 سببا استحالة انعدام المسبب فلو قدرنا بقاء السبب مع انعدام المسبب فلا يخلو
 اما ان يكون لاجل حضور مانع اولا لحضور مانع فان كان لحضور مانع فيشذ
 السبب انما شتم ببنيته عند عدم ذلك المانع فعند وجود المانع لم يوجد السبب
 بتمامه بل يكون ذلك الموجود احد اجزاء السبب (وان كان) عدم المسبب
 لالاجل مانع كان وجود السبب بالنسبة الى ذلك المسبب كعدمه بالنسبة اليه
 فيكون صدور ذلك المسبب عن ذلك السبب بالامكان فلا يكون السبب
 سببا هذا خلف فظاهر ان السبب مادام سببا فانه يستحيل ان ينعدم المسبب
 بخلاف النفس لو انعدمت لكان لانعدامها لا نعدم سببها والاسباب اربعة ويستحيل

(الفصل الثامن في ان الفساد على النفس محال)

ان يكون عدوها لا نعدم السبب الفاعلي لانسنيين ان السبب الفاعلي لها جوهر عقلي مفارق مجرد وكل ما كان مجردا من جميع الوجوه امتنع عدمه لان الكلام فيه كالكلام في النفس (ومحال) ان يكون لا نعدم السبب المادي لانا قد بينا ان النفس ليست في جوهرها بمادية (ومحال) ان يكون لا نعدم السبب الصوري لان الكلام في عدم ذلك السبب الصوري كالكلام في عدم النفس فان كان لعدم صورة اخرى لزم التسلسل (ومحال) ايضا ان يكون لا نعدم السبب التام لهذا الوجه فيمتنع عدم النفس مطلقا *

(واما الصور) والاعراض التي يصح عليها العدم فذلك لصحة العدم على اسبابها القابلية المادية لان حدوثها لاجل امترجة مختلفة تفيد استعدادات مختلفة وقد بينا ان الامر هاهنا ليس كذلك *

(الوجه الثاني) ان كل متجدد فانه قبل تجدده ممكن الوجود (١) ولما لا كان ممتمعا والمتمتع لا يوجد فاذا المتجدد غير متجدد هذا خلف (واعنى) بهذا الامكان الاستعداد التام على ما عرفته وذلك الاستعداد التام يستدعي محلا لانه حكم اضافي غير مستقل بنفسه بل لا بدله من محل ولا بد ان يكون ذلك المحل موجودا عند تجدد ذلك الشيء لان الذي يوجد فيه امكان الشيء هو الشيء الذي حصلت فيه قوة وجود ذلك الشيء اي استعداده *

(واذا ثبت ذلك فنقول) النفس لو صح عليها العدم لوجب ان يكون هناك شيء يوجد فيه امكان ذلك الفساد وذلك الشيء ليس هو عزات النفس فان النفس لا تبقى مع الفساد والذي فيه امكان الفساد يجب ان يبقى مع الفساد فاذا ذلك الشيء مادة النفس فتكون للنفس مادة فننقل الكلام الى تلك المادة فان صح عليها الفساد احتاجت الى مادة اخرى ولزم التسلسل وان انقطع

التسلسل فذلك الشيء مما لا يصح عليه العدم وهو جزء النفس وجزء النفس لا يصح ان ينال في مقارنة الصور العقلية ولا يكون ايضا ذا وضع وحيز والا لكانت النفس منافية لمقارنة الصور العقلية ولكانت ذات وضع وحيز واذا كان ذلك الجزء من النفس الذي ثبت بقاءه مجردا عن الوضع قابلا للصور العقلية كان ذلك الجزء هو النفس فالنفس لا يصح عليها العدم *

(فان قيل) اليس لها مادة توجد فيها قوة حدودها فلم لا يجوز ان تحصل في تلك المادة قوة فسادها *

(فنقول) الفرق ظاهر لان الذي حصل فيه قوة الحدوث هو البدن وذلك مما يصح ان يبقى مع الحدوث اما الذي توجد فيه قوة فسادها لو كان هو البدن لكان البدن باقيا مع فساد النفس وبالاتفاق البدن لا يبقى مع عدم النفس فظهر الفرق بين البابين *

❦ الفصل التاسع في علل النفوس الناطقة ❦

(من الظاهر) انه لا يجوز ان تكون علة النفوس هي الجسم والا لكان كل جسم كذلك ولا يجوز ايضا ان يكون جسما نيا لان ذلك الجسماني اما ان يكون محتاجا الى الجسم في ذاته او في تأثيره اعني ان الحاجة الى الجسم اما ان تكون في الوجود او في اليجاد *

(ومحال) ان تكون في الوجود لثلاثة اوجه (اما اولا) فلان الصور الجسمانية لو فعلت لكان فداها بمشاركة القابل والقابل الذي هو الجسم يتمتع ان يكون جزءا من المؤثر وقد عرفت فيما مضى تحقيق هذا الوجه *

(واما ثانيا) فلان الصور الجسمانية انما تؤثر بواسطة الوضع ويمتنع حصول الوضع فيما لا وضع له *

(واما

(الفصل التاسع في علل النفوس الناطقة)

(واما ثالثا) فلان العلة اتم واقوى من المعلول والجسماني اضعف من المجرد
فاذا المؤثر في وجود النفس يمتنع ان يكون محتاجا في وجوده الى الجسم
ويمتنع ان يكون في موجديته محتاجا الى وجود الجسم وذلك لان الذى
يحتاج في فاعليته الى الجسم هو الذى يفعل فعلا يمكن ان يكون لذلك الجسم
الذى هو الآلة وضع ونسبة الى ذلك الفعل بالقرب والبعد فانه لا يخلو
اما ان يكون تأثيرا لعلته يتوقف على ما يكون قريبا من ذلك الجسم اولا
يتوقف على ذلك فان لم يتوقف وجب ان يكون تأثيره في القريب من ذلك
الجسم كتأثيره في البعيد فلا يكون لذلك الجسم دخل في التأثير اصلا وان
كان تأثيره في القريب من ذلك الجسم قبل تأثيره في البعيد عنه وجب ان
يكون ذلك الفعل مما يصح عليه القرب والبعد فلا يكون مجردا روحانيا
فاذا كل ما يفعل بمشاركته الجسم وبواسطته فهو ذو وضع فينعكس انعكاس
النقيض - ان كل ما لا يكون ذا وضع امتنع ان يفعل بواسطة الجسم والنفس
مما لا وضع له فاذا لا يمكن ان تفعل بواسطة الجسم فاذا فاعل النفس غني
في ذاته وفاعليته عن المادة فالفاعل للنفس الناطقة جوهر مجرد في ذاته وفي
علائق ذاته عن المادة وهو المسمى بالعقل الفعال ووجه تسميته بالعقل ان كل
مجرد عن المادة يجب ان يكون عاقلا لذاته وثبت ان عقله لذاته ليس
لاجل حضور صورة اخرى مساوية له يل للنفس حضوره عند ذاته فذاته
عقل وعاقل ومعقول ووجه تسميته بالفعل لانه الموجد لانفسنا والمؤثر فيها
(واما بيان) ان ذلك ليس بواجب الوجود فهو مبني على ان الشيء الواحد
لا يصدر عنه اكثر من واحد *

(فان قيل) لم لا يجوز ان يكون المؤثر في نفس الولد نفس الوالدين *

(فنقول) الذى قد مناه كاف في ابطال ذلك ولكن الشيخ قد خص ذلك في المباحثات بوجه آخر *

(وهو انه قال قد بينا) ان النفوس البشرية متحدة في النوع فلو جعلنا نفسنا معلول نفس فلا يخلو اما ان تكون العلة نفسا واحدة او اكثر من واحدة فان كانت نفسا واحدة فاما ان تكون معينة او غير معينة ومحال ان تكون معينة لان النفوس البشرية متحدة في النوع فليس احدى النفسين بالتأثير اولى من الاخرى — ومحال ان تكون غير معينة لان المعين يستدعى علة معينة فان الممكن لا يرجح وجوده على عدمه الا بوجود شئ متى فرض عدمه فانه يلزم من فرض عدمه عدم ذلك الشئ فيكون ذلك الشئ معينا في وجوده واما ان كانت النفس معلولة لاكثر من نفس واحدة فهو باطل لانه ليس عدد اولى من عدد فكان يجب ان يكون المؤثر في النفس الواحدة جميع النفوس المفارقة لكن ذلك محال لان الاقل من المجموع الحاصل في زماننا مستقل بالتأثير فان المجموع الذى قبل زماننا اقل من المجموع الذى في زماننا وذلك الاقل كان مؤثرا فاذا بعض آحاد المجموع الذى في زماننا كاف في التأثير فيستحيل ان يكون المجموع مؤثرا لما عرفت انه لا تجتمع على المعلول الواحد علتان مستقلتان فاذا لا يمكن تعليل النفس بمجموع النفوس السابقة ولا ببعض آحادها دون البعض فاذا لا يتمتع استنادها الى شئ من ذلك وهو المطلوب (وهذه الحاجة) ما بها بأس لو ثبت اتحاد النفوس في الماهية *

﴿ الفصل العاشر في احتجاج القدماء على وحدة النفس ﴾

(اعلم) انا قدينا ان نفس الانسان هي ذاته وحقيقته وكل عاقل يعلم ببداهة عقله ان ذاته وحقيقته امر واحد لا امور كثيرة *

(وبالجمل)

(الفصل العاشر في احتجاج القدماء على وحدة النفس)

(و بالجملة) فعلم الانسان بوجوده ووحدة علم بديهي جلي فكيف يكون ذلك مطلوباً بالبرهان بل المطلوب بالبحث والنظر في كتاب النفس معرفة ماهيتها وقواها وكيفية احوالها من الحدوث والقدم ولكن القدماء لما فرقوا اصناف الافعال على اصناف القوى ونسبوا كل واحد منها الى قوة اخرى احتاجوا الى بيان ان في جملة ما هو كالأصل والمبدأ وان سائر القوى كانت اربع والفروع (فلنذكر) المذاهب المقولة في هذا الباب ولنذكر دليل كل فرقة *

(فذهب بعضهم) الى ان النفس واحدة وهم على قسمين (فتمهم) من قال النفس تفعل كل الافعال بذاتها لكن بواسطة الآلات المختلفة وهذا هو الحق عندنا على ما مضى *

(و منهم) من قال النفس مبدأ لوجود قوى جسمانية كثيرة ثم يصدر عن كل قوة خاصة فعل خاص وهو مذهب الشيخ *

(و منهم) من قال النفس ليست واحدة ولكن في البدن نفوس عدة بعضها حساسة وبعضها مفكرة وبعضها شهوانية وبعضها غضبية *

(واما المكثرون) للنفس فقد احتجوا بان قالوا نجسد الثبات وله النفس الغذائية والحيوانات ولها النفس الغذائية والحساسة دون المفكرة والمقلية فلما رأينا النفس النباتية موجودة مع عدم النفس الحساسة والنفس الحساسة مع عدم النفس الناطقة علمنا انها امور متغايرة اذ لو كانت واحدة لامتتع حصول واحدة منها الا عند حصول كلها بالاسرولما ثبت تغايرها واستغناء كل واحدة منها عن الاخرى ثم رأيناها مجتمعمة في الانسان علمنا انها نفوس متغايرة متعلقة ببدن واحد *

(واما الموحدون) فقد احتجوا على ذلك بان قالوا اقدد للناس ان لا يفعلوا
المتخلفة للنفس مستندة الى قوى متخلفة وان كل قوة فهي من حيث هي هي
لا يصدر عنها الا فعل مخصوص فالغضبية لا تنفعل عن الذات والشهوانية عن
المؤذيات ولا تكون القوة المدركة متأثرة مما يتأثرها تارة *

(واذا ثبت ذلك فنقول) ان هذه القوى تارة تكون متعاونة على الفعل وتارة
تكون متدافعة — اما المعاونة فلانا نقول متى احسننا الشيء الفلاني استهيننا
او غضبنا — واما المدافعة فلانا اذا توجهنا الى التفكير اختل الحس او الى الحس
اختل الغضب او الشهوة *

(واذا ثبت ذلك فنقول) لولا وجود شيء مشترك لهذه القوى يكون كالمدر
لها باسرها لا تمتنع وجود المعاونة والمدافعة لان فعل كل قوة اذا لم يكن له
اتصال بالقوة الاخرى وليست الآلة مشتركة بل لكل واحد منها آلة مخصوصة
وجب ان لا يحصل بينها هذه الممانعة والمعاونة واذا ثبت وجود شيء مشترك
فذلك المشترك اما ان يكون جسما او حالا في الجسم او لا جسما ولا حالا فيه
والقسمان الاولان باطلان بما مضى في الفصول السابقة فبقى القسم الثالث
وهو ان يكون يجمع القوى شيئا لا يكون جسما ولا جسما ياهو النفس *

(فان قيل) لو كانت هويتك هي النفس لكنت تعرف النفس دائما وليس
كذلك فانك لا تعرف النفس الا ببرهان *

(فنقول) المجهول هو تسمية هويتك بالنفس واما الماهية المسماة بالنفس
فهي معلومة لك ابد الان النفس هي الذات المستعملة للآلات البدنية
في اصناف الادراكات والتحريرات وذلك معلوم من غير حاجة الى البرهان
هذا حاصل كلام الشيخ *

(ولقائل)

(و لقايل ان يقول) ما المعنى بكون النفس رباطا لهذه القوى فان غيت به ان النفس علة لوجودها فهذا القدر لا يكفي في كون البعض معاونا للبعض على ما فعله او معاوقا له فان العلة اذا اوجدت قوى مخصوصة في محال متباينة واعطت لكل واحدة منها آلة خاصة كانت كل واحدة منها منفصلة عن القوة الاخرى غنية عنها غير متعلقة بها بوجه من الوجوه فشرع بعضها في فعله الخاص كيف يمنع الآخر عن فعله اليس ان العقل الفعال مبدأ لوجود جميع القوى في الابدان فيلزم من كونها باسرها معلولة لمبدء واحد و علة واحدة ان يعوق البعض البعض عن فعله او يعينه على ذلك وان غيت به ان النفس مدبرة لهذه القوى وحركة لها فهذا يحتمل وجهين *

(الاول) ان يقال ان النفس تبصر المراتب وتسمع المسموعات وتشتهي المشتيات وتكون ذاتها محلا لهذه القوى ومبدء هذه الافعال فاذا ابصرت اشتهت او غضبت وهذا هو الحق ولكن ذلك يوجب القول بطلان القوى التي اثبتها الشيخ في بعض الاعضاء المخصوصة فان النفس اذا كانت هي الباصرة والسامعة والمشتية فاي حاجة الى اثبات القوة الباصرة في الروح التي في ملتقى العصبين والى اثبات قوة سامعة في الروح التي في العصب الصماخي *

(وبالجملة) فالانسان انما ابصر وسمع ببصار وسمع قائمين به لا با بصار وسمع قائمين بغيره *

(والثاني) ان يقال معنى بكون النفس رباطا ان القوة الباصرة اذا احست بالمحسوس الجزئي استعدت النفس لان تدرك ذلك على وجه كلي مثلا اذا ادركت القوة الباصرة صورة شخص معين ادركت النفس الناطقة ان في الوجود شخصا موصوفا بلون كذا وشكل كذا وهيئة كذا وكل ذلك

لا يخرج عن الكلية فانك قد عرفت ان الكلي اذا قيد بصفات كلية فانه لا يصير بذلك جزئيا *

(وبالجملة) فالاحساس بذلك الجزئي سبب لاستعداد النفس لان تدرك ذلك الجزئي على وجه كلي ثم يكون ذلك الادراك سببا لطلب كلي لتحصيل ذلك الشيء فمعد ذلك الطلب يصير جزئيا للخصص القابل وذلك الطلب الجزئي هو الشهوة فهكذا يجب ان يتصور كون النفس رباطا للقوى الجسمانية ومجمعا لها على مذهب الشيخ *

(واما حجة الكثيرين للنفس) فهي ضعيفة جسد الاناسنا نقول القوى على الادراكات العقلية بعينها القوى على الادراكات الحسية بل نقول هي قوى مختلفة لكن محلها النفس ولا يلزم من كون محلها في الحيوانات اجسام ابدانها ان يكون في الانسان كذلك بل هي تستدعي محلا فاما تعين ذلك المحل فهو موقوف على البرهان وايضا لوقلنا بان القوة على الادراك والتحريك واحدة لم يلزم ان يكون في جميع المواضع كذلك فانه ليس يتمتع ان توجد قوة واحدة متعلقة بانواع كثيرة ثم توجد على كل واحد من تلك الانواع قوة على حدة وتكون القوة القوية على كمال مخالفة بالماهية للقوة القوية على بعضها واذا احتمل ذلك سقط ما قالوه *

الفصل الحادي عشر في المتعلق الاول للنفس

(وذلك) هو الروح وهو جسم لطيف بخاري يتكون من الطف اجزاء الاغذية بحيث تكون نسبتته الى الاجزاء اللطيفة من الغذاء كنسبة العضو الى الاجزاء السكيفة (وانما عرفنا) ان المتعلق الاول للنفس هو هذا الروح لان شد الاغصاب يبطل قوى الحس والحركة عما وراء موضع الشد بما

(الفصل الحادي عشر في المتعلق الاول للنفس)

يلي (١) جهة الدماغ والشد لا يمنع الانفوذ الاجسام والتجارب الطبية ايضا
شاهدة بذلك *

(واذا ثبت ذلك فنقول) قد ثبت ان النفس واحدة فلا بد من عضو
واحد يكون تعلق النفس به اولا و سائر الاعضاء بواسطة وقد دللنا على
ان اول عضو يتخلق هو القلب وانه هو مجمع الروح فيجب ان يكون التعلق
الاول للنفس بالقلب ثم بواسطة الدماغ والكبد وسائر الاعضاء *

(فان قيل) لو كان القلب عضوا رئيسا لكانت الارواح النفسانية خائضة
من القلب الى الدماغ ولو كان كذلك لكان منبت الاعصاب هو القلب
لا الدماغ لان منبت الآلة يكون من المبدء ولما يكن كذلك بطل ما قلتموه
(فنقول) قد بينا في شرحنا للقانون انه لم تقم دلالة يقينية على ان منبت
الاعصاب هو الدماغ (واما الآن) فلنسلم ذلك ونقول لم قلتم ان منبت الآلة
يجب ان يكون من المبدء بل من الجائر ان يكون العضو المستفيد منبتا
لآلة الاستفادة فاذا وصلت الآلة الى العضو المفيد فثبتت تدادى فيه الارواح
الحاملة للقوى — واستقصاء الكلام في ذلك مذكور في شرح القانون فمن
اراد ذلك فليطلبه من هنالك وبالله التوفيق *

الباب السادس

* في شرح افعال النفس وفيه احد عشر فصلا *

الفصل الاول في خواص النفس الانسانية

(وهي عشر) (فمنها) النطق وذلك لان الانسان غير مستغن في معيشته
عن المشاركة فان الانسان الواحد لو لم يكن في الوجود الا هو والامور
للموجودة في الطبيعة لهلك اوساءت معيشته بل الانسان محتاج الى امور

(١) فيما لا يلي ٦٢

ازيد مافي الطبيعة مثل الغذاء المعمول واللباس المعمول فان الاغذية الطبيعية لا تلائم الانسان والملا بس ايضا لا تصلح للانسان الا بعد صيرورتها صناعية فلهذا يحتاج الانسان الى جملة من الصناعات حتى تحسن معيشته والانسان الواحد لا يمكنه القيام بمجموع تلك الصناعات بل لابد من المشاركة حتى ينجز ذلك لهذا وينسج هذا لذلك فلهذه الاسباب احتاج الانسان الى ان تكون له قدرة على ان يعلم الآخر للذي هو شريكه مافي نفسه بعلامة وضعية واصلاح الاشياء لذلك هو الصوت لانه يحصل منه حروف تتركب منها تراكيب كثيرة من غير مؤنة تلحق البدن وتكون شيئا لا يثبت ولا يبقى فيؤمن وقوف من لا يحتاج الى الشعور عليه وبعد الصوت الاشارة الا ان الصوت اعلى من الاشارة لان الاشارة لا تناول الامر في الحاضر ويحتاج المعلم الى تحريك لحد قته الى جهة مخصوصة فقائدة الاشارة اقل ومؤنتها اكثر واما الصوت فليس كذلك فلا جرم تقرر الاصطلاح على تعريف مافي النفس بالعبارات *

(واما الحيوانات الاخرى) فان اغذيتها طبيعية وملابسها مخلوقة معها فما كان بها حاجة الى الكلام ومع ذلك فان لها اصواتا يقف بها غيرها على مافي نفوسها ولكن دلالة تلك الاصوات دلالة جمالية على حصول حالة ملائمة او منافرة واما الاصوات الانسانية فانها تدل دلالة تفصيلية ولعل الامور التي يحتاج الانسان الى ان يعبر عنها الامور غير متناهية *

(ومنها) استنباط الصنائع العجيبة وللحيوانات الاخرى من ذلك لاسيما النحل في بنائها البيوت المسدسة العجيبة ولكن ليس ذلك مما يصدر عن استنباط وقياس بل عن الهام وتسخير ولذلك لا يختلف ولا يتنوع (هذا) ما قاله الشيخ

وهو منقوض بالحركة الفلكية *

(ومنها) انه تتبع ادراكه لبعض الاشياء النادرة حالة تسمى التعجب ويتبعها الضحك ويتبع ادراكه الاشياء المؤذية حالة تسمى الضجر ويتبعه البكاء *

(ومنها) ان المشاركة المصلحية تقتضى المنع عن بعض الافعال والحث على بعض الافعال ثم ان الانسان يعتقد ذلك من صغره ويستمر نشؤه عليه ثم انه لا يرى احدا ينازعه وينكر عليه فيشذتأ كدفه اعتقاد وجوب الامتناع من احدها والاقدام على الآخر فيسمى الاول قبيحا والثاني حسنا جميلا (واما سائر) الحيوانات فانها ان تركت بعض الامور مثل الاسد المعلم لا يأكل صاحبه فليس ذلك اعتقادا في النفس بل هيئة اخرى نفسانية وهي ان كل حيوان يحب بالطبع ما يلذه والشخص الذى يطعمه محبوب عنده فيصير ذلك مانعا من اكله واقراسه لذلك الشخص وربما يقع هذا العارض عن الهام الهى مثل حب كل حيوان ولده *

(ومنها) ان الانسان اذا حصل له شعور بان غيره علم انه اقدم على قبيح فانه تتبع ذلك الشعور حالة تسمى الخجالة *

(ومنها) انه متى ظن ان امرا مضر ا يحدث في المستقبل فانه تتبع هذا الظن حالة تسمى خوفا ويقابله الرجاء (واما الحيوانات) الاخرى فليس لها خوف ورجاء الا في الآن وما يتصل به والذى يفعله النمل في نقل البر بالسرعة الى جحرها منذر بمطر يكون فلا نها تخيل ان المطر هوذا ينزل كما ان الحيوان يهرب عن الضد لما يتخيل انه هوذا يضربه ويؤذيه *

(ومنها) ان الانسان له ان يتروى في امور مستقبلية انه هل ينبغي له ان يفعلها او لا ينبغي فيشذ يفعل بحسب ما حكمت به رويته واما الحيوانات

الاخر فليس لها *

(ومنها) ان الانسان يمكنه احضار المعاني السكّية و التوصل الى معرفة
المجهولات تصديقا وتصورا من المعلومات الحاضرة *
(ومنها) تذكر الامور التي غابت عن الذهن فان سائر الحيوانات لا تقوى
على ذلك *

(ومنها) شرح العقل النظري و العقل العملي (قال الشيخ) للا انسان قوة
تختص بالاراء الكلية وقوة تختص بالروية في الامور الجزئية فيما ينبغي ان يفعل
ويترك مما ينفع ويضر ويحمد ويقبح ويكون خيرا او شرا ويكون ذلك
بضرب من القياس والتأمل سليما كان او سقيما وغايته ان يوقع رأيا في امر
جزئي مستقبلي من الامور الممكنة لان الواجبات والممتنعات لا يتروى في كيفية
ايجادها واعدادها والماضي ايضا لا يتروى في كيفية ايجاده فكذلك الحاضر
بل التروى في كيفية اليجاد الذي يختص بالامور الممكنة المستقبلية و اذا حكمت
هذه القوة تتبع حكمها حركة القوة الاجتماعية الى تحريك البدن وتكون هذه
القوة استمدا دها من القوة التي على السكليات فن هناك تأخذ المقدمات
الكبرى فيما يتروى وينتج في الجزئيات *

(اقول) هذا الكلام مشعرا باعتراف الشيخ بان النفس تدرك الجزئيات
فان التروى في ان هذا الفعل قبيح او جميل لا يمكن الا بعد ادراك هذا الفعل
وايضا فلان القياس الذي ينتج ان هذا الفعل قبيح او جميل لا بد وان يكون
موضوع صنراه شخصا ولا بد وان يكون كبراه كليا ولا يمكنه عمل القياس
الا بعد العلم بالصغرى والكبرى فاذا آها هنا شيء عالم بالسكليات والجزئيات معا *
(ثم قال الشيخ) القوة المدركة للسكليات تسمى عقلا نظريا وهذه الثانية

قوة تنسب الى العمل فيقال عقل عملي وتلك للصدق والكذب في الكليات وهذه للخير والشر في الجزئيات وتلك للواجب والممتنع والممكن وهذه للقيح والجميل ومبادئ تلك من المقدمات الاولى او ما يشبهها ومبادئ هذه من المشهورات والمقبولات والتجربيات والمظنونات *

﴿ الفصل الثاني في صفات النفس الانسانية ﴾

﴿ اعلم ﴾ ان الاختلاف بين النفوس في صفاتها الاصلية عائد الى قوة النفس وشرها ومقابلتهما من الخسة والضعف فلنشرح حالهما *

﴿ فنقول ﴾ النفس القوية هي الوافية بالافعال العظيمة والكبيرة والضعيفة مقابلتها مثاله انا نشاهد نفوسا ضعيفة يشغلها فعل عن فعل فاذا انتصبت الى الفكر اختل احساسها وبالعكس واذا اشتغلت بالتحريك الارادي اختل امرادها كما نرى نفوسا قوية تجمع بين اصناف من الافعال مثل من يسمع كلاما ويبصر شيئا ويتفكر في شيء ويتحرك الى شيء كل ذلك مما فالاول هو صاحب النفس الضعيفة والثاني صاحب النفس القوية واما النفس الشريفة بغيريتها فهي الشبيهة بالعلل المفارقة في الحكمة والحرية والعفة والخيرية والكرم والرحمة والقسوة فلنشرح هذه الامور *

﴿ اما الحكمة ﴾ فهي اما ان تكون غريزية او مكتسبة فالحكمة الغريزية هي كون النفس صادقة الاحكام في القضايا الفطرية وهذه الحكمة الغريزية هي الاستعداد الاول لاكتساب الحكمة الكسبية وللنفوس تفاوت فيها حتى ان البالغ فيها الى الدرجة العالية هو النفس القدسية النبوية وتقابلها النفس البهيمية التي لا تستفيع بتبنيه منه وتعليم معلم *

﴿ واما حرية النفس ﴾ فالنفس اما ان لا تكون تالقة بغيريتها الى الامور

البدنية واما ان تكون تائقة فالتى لا تكون تائقة هى الحرية وانما سميناهذه
 الجالة بالحرية لان الحرية فى اللغة تقال على ما يقابل العبودية ومعلوم ان الشهوات
 شئ مستعبد و(اما التائق) الى الامور البدنية فانه سواء تركها او لم يتركها فانه
 لا يكون حرا بل التائق التارك اسوء حالا من التائق الواجد فى الحال من حيث
 ان التوقان مع الحرمان قد يشغل النفس عن اكتساب الفضائل وان كان احسن
 حالا منه فى المال لان عدم وجدانه لها فى الحال واشتغاله بغيرها ربما يزيل
 عنها ذلك التوقان فى تانى الحال (فظهر) مما قلنا ان الحرية عفة غريزية للنفس
 لا التى تكون بالتعويد والتعليم وان كانت تلك ايضا فاضلة وهى معنى قول
 ارسطو (الحرية ملكة نفسانية حراسة للنفس حراسة جوهرية لا صناعية) *
 (وبالجملة) فكل ما كانت النفس علاقتها البدنية اضعف وعلاقتها العقلية اقوى
 كانت اكثر حرية ومن كان بالعكس كان بالعكس والى هذا اشار افلاطون
 بقوله (الانفس المردولة فى افق الطبيعة وظلها والانفس الفاضلة فى افق
 العقل وضوءه) *

(واما العفة) فهى قريبة مما ذكرناه الا ان الاغلب على الاصطلاح تخصيص
 لفظ الحرية بثقة الجزع على المفقود وتخصيص لفظ العفة بعدم التوقان الى
 اللذات المستكرهة فى المشهور *

(واما الخيرية) فهى عبارة عن التذاذ النفس وتأذيها بخير غيرها وشره
 كالتذاذها وتأذيها بخير نفسها وشرها ويتفرع على هذه الصفة الكرم والرحمة *
 (اما الكرم) فهو التذاذها بايصال خير الى غيرها والرحمة هى تأذيها بشئ يصل
 الى الغير وهذه الفضيلة لا تحصل الا عند حصول الحرية لان النفس لو كانت
 طالبة لهذه اللذات لكان استغراقها فى طلبها يمنعها عن الاشتغال بايصالها الى

غيرها ولأن الذي يطلبه غيرها ربما كان مطلوباً لها فاشتياقها إلى الوصول إليه يمنعها من إيصاله إلى النير (ويقابل خيرية النفس) شرارتها وهي استيثارها بما في هذا العالم دون غيرها ولا تكون متأذية بشراً غيرهما ولا ملتذة بخير غيرها وافرغاً ذلك البخل والقسوة فالبخل هو أن لا تلذ بخير غيرها بل تستأثر بخير لمن دونه والقسوة أن لا تأذى بشراً غيرهما ولا تبالى بمضرة غيرهما (فهذه جملة) الأمور المعتبرة في شرف النفس *

(وإذا عرفت ذلك فنقول) أن قوة النفس قد تزيد في شرفها وشرورها قد تزيد في قوتها وقد تنفق في لوازمها إما أن كل واحد منهما قد يزيد في الآخر فلأن الكرم قد يكون لقوة النفس وعلوها عن أن تلتفت إلى حفظ المال وقد يكون شرفها لخيريتها *

(والشجاعة) قد تكون لقوة النفس واحتقار الخصم واستشمار الظفر به وقد تكون لشرف النفس والترفع عن الامتهان والمذلة كما قال أرسطو (النفس الشريفة تأبى مقارفة الذلة وترى حياتها فيها موتها وموتها فيها حياتها) فإن كانت من قوة النفس فلا بد فيها من الحكمة لأن الشجاعة من هذا الوجه عبارة عن مطاوعة النفس غريزتها الحسكية في الأقدام والاحجام *

(والجبن) هو أن تطاوع في الاحجام ولا تطاوع في الأقدام وذلك إما للجهل أو للضعف *

(والتهور هو) أن تطاوع في الأقدام ولا تطاوع في الاحجام وهو لازم لقوة النفس مع جهلها (وأما أن القوة) والشرف قد يتفقان في اللوازم فذلك مثل حب الرياضة في النفس القوية الشريفة ومثل الحماقة والتراس (١) في النفس القوية الجاهلة فإنها لجهلها تظن بنفسها كونها أهلاً لما ليست أهلاً له ولقوتها

تقدم على الطالب *

(الفصل الثالث في كيفية تدرج المبركات من الشخصية الى التجرد)

(وغنى النفس) قد يكون لقوتها وعلمها بالقدرة على دفع الحاجات في اوقاتها وقد يكون لشرفها وقلة التفاتها الى الوجود واهتمامها بالملفوق *

(وفقر النفس) كذلك قد يكون لضعفها وظنها الفقد عند الحاجة وقد يكون لخسها واحتقارها (١) والعدالة لازمة لشرف النفس خصوصاً مع القوة والجور لازم النفس الخسيسة المشتاقة الى جمع المال والصدق قد يلزم شرف النفس كالكذب خسها والحلم للقوة مع الشرف والسفه للضعف مع الخسة والحرص وكبر الهمة لقوة النفس الشريفة ايضاً والفشل وصر الهمة لضعف النفس الخسيسة *

(واعلم) ان هذه الصفات تارة تكون بسبب الامزجة وتارة بسبب امور خارجية وتارة بسبب جوهر النفس عند من يقول باختلافها *

﴿ الفصل الثالث في كيفية تدرج المبركات من الشخصية الى التجرد ﴾

(اعلم) ان الماهية الانسانية من حيث هي انسانية طبيعية لا يمنع نفس تصورهما عن ان تكون مقولة على كثيرين ثم ان تلك الطبيعة لا تقتضي لا التوحد ولا التكثر والالم تكن مقولة على ما يقابل مقتضاها وليسكنها من حيث هي هي مقولة على الامرين جميعاً ان هذه الطبيعة اذا كانت في مادة فيشذ يقارنها قد من الكيف والكم والابن والوضع وجميع ذلك امور غريبة عن طباعها على ما عرفت ثم ان الحس الظاهر يأخذ الطبيعة الانسانية مع هذه اللواحق ومع وقوع نسبة بينه وبين المادة بحيث اذا زالت تلك النسبة بطل ذلك الاخذ لانه لا يمكنه استنبات تلك الصورة مع غيبوبة المادة فيكون كأنه لم ينزع الصورة عن المادة نزاعاً محكماً *

(واما الخيال) فانه يرى الصورة المنزوعة عن المادة اشد تبعية لانه يأخذها بحيث لا تحتاج في وجودها الى وجود مادة لان المادة وان غابت او بطلت فان الصورة تكون باقية في الخيال فالخيال قد جرد الصورة عن المادة تجريدا ما لكنه لم يجردها عن لواحق المادة لانه لا يمكنه ان يتخيل الانسان الا مع وضع وكيف ومقدار معين *

(واما الوهم) فانه تعدى هذه المرتبة في التجريد لانه ينال المعاني التي ليست هي في ذواتها مادية وان عرض لها الكون في مادة فان الخير والشر هو الموافق والمخالف قد يوجد في غير الجسم ولو كانت هذه الامور مادية بطباعها لا استحال وجودها في غير الجسم الا انه مع ذلك لا يجرد هذه المعاني تجريدا ما لانه يأخذها جزئية وبحسب مادة مادة وبمشاركة الخيال *

(واما القوة) العاقلة فانها تأخذ الصورة اخذا مجردا عن المادة من كل وجه اما ماهو متجرد بذاته فالامر فيه ظاهر واما ماهو موجود في المادة فان العقل ينزع تلك الصورة عن مادتها ولو احق مادتها نزعا محكما فأيأخذها اخذا مجردا حتى يكون انسانا يمكن ان يكون مقولا على كثيرين (فهذه مراتب) التجريدات التي للقوى بينها الشيخ (واما) على المذهب الذي اخترناه فهي انواع مختلفة من الادراكات حاصلة للنفس *

﴿ الفصل الرابع في درجات النفس الانسانية في تعقلاتها ﴾

(النفس) حين ما تكون خالية عن العلوم الاولية تسمى عقلا هيولانيا تشبيها لها بالهيولى القابلة لكل صورة وحين ما ترسم فيها العلوم الاولية تسمى عقلا بالملكة وهذه العلوم بها تستعد النفس لاكتساب سائر العلوم وقد بينا في باب العلم ان نفوس الانسان مختلفة في هذه الحصة *

(الفصل الرابع في درجات النفس الانسانية في تعقلاتها)

(فمنها) القدسية النبوية التي عرفت حالها من شدة هذه الاستعدادات وقوتها فيها *

(ومنها) الفاقدة لها *

(ومنها) نفوس متوسطة وهي أكثرية الوجدان واما الطرفان فأنهما الاقلان الا ان الطرف الاشراف اعز وجدانا واكثر اقلية واما عند ما تحصل العلوم المكتسبة الا انها لا تكون حاضرة بالفعل بل هي بحيث متى شاء صاحبها استحضرها فانها تسمى عقلا بالفعل واما عند اعتبار ما تكون تلك الصور المكتسبة حاضرة مشاهدة فانها تسمى عقلا مستفاداً *

❖ الفصل الخامس في الصور التي تختص بمشاهدتها الانبياء والابرار والكهنة والسحرة بل النائمون والمرورون ❖

(قد عرفت) ان الحواس الظاهرة خمس وعرفت ان الحس المشترك مجمع المحسوسات الظاهرة *

(فنقول) ان الصورة المحسوسة تنطبع في الحس المشترك من وجهين *
(احدهما) ان الحواس الظاهرة اذا اخذت صور المحسوسات الموجودة في الخارج وادتها الى الحس المشترك فينثذ تنطبع تلك الصور في الحس المشترك وتصير مشاهدة *

(وتانيهما) ان القوة المتخيلة التي من شأنها تركيب الصور اذ اركبت صورة فان تلك الصورة قد تنطبع في الحس المشترك ومتى انطبعت هذه الصورة التي ركبها المتخيلة في الحس المشترك صارت مشاهدة للحس المشترك بحسب مشاهدة الصور الواردة عليه من الخارج لان الصور الواردة عليه من الخارج ما كانت مشاهدة لانها وردت عليه من الخارج بل لانها انطبعت

في الحس المشترك فكذلك الصور التي تحدّر من جانب المتخيلة و تنطبع في الحس المشترك وجب ان تصير مشاهدة (ومثال الحس المشترك) المرآة فان كل صورة تنطبع فيها من كل جانب كانت مشاهدة محسوسة فكذلك الصور المنطبعة في الحس المشترك؛ من اية جهة انطبعت كانت محسوسة *

(و اذا عرفت ذلك فنقول) الصور التي يشاهدها الابرا و الكهنة والنساءون والمرورون ليست موجودة في الخارج فان الامور الخارجية لا يختص بدر كها شخص دون شخص متساوية في استجماع الشرائط وارتفاع المواضع وسلامة الآلات فاذا ورودها على الحس المشترك من داخل اعنى من القوة المتخيلة الدائمة الفعل في التصورات والتركيبات فلو خليت المتخيلة وطباعها لما فترت عن نقش الحس المشترك مثل هذه الصور الا عند كلال الروح ولكن يصرفها عن هذا الفعل امران *

(احدهما) ان الحس المشترك اذا انتقش بالصور التي توردها الحواس الظاهرة لم يتسع للصور التي ركبها المتخيلة حينئذ تنعوق المتخيلة عن العمل * (وثانيهما) تسلط العقل والوهم عليها بالضبط والحفظ عن الاضطراب والحركة عند ما يستعملانها فيما يهمها فان المتخيلة عند ذلك لا تنفرغ لتركيب الصور ونقش الحس المشترك بهائم اذا انتفى الشاغلان او احدهما وظهر سلطان المتخيلة اخذت في التلويع والتشبيح اما في النوم فقد انكسرت سورة احد الشاغلين وهو الحس الظاهر فيتعطل الحس المشترك عما يتأدى اليه ويتسع للانطباع بالصور التي ركبها المتخيلة فتقلب تلك الصور المتخيلة مشاهدة مرئية *

(واما في حالة المرض) فان النفس تكون مشغولة بتدبير البدن فلا يمكنها

حينئذ ان تنفرغ لتثقيف المتخيلة حينئذ يقوى سلطان المتخيلة ونفضت كنانة
تلويحها وتشبيحها وما يرى في حالة الخوف من الصور الهائلة فهو بهذا السبب
فان الخوف المستولى على النفس يصدها عن تثقيف المتخيلة فلا جرم استبدت
المتخيلة برسم صور هائلة في الحس المشترك كصورة الغول وكذلك قد تستولى
على النفوس الضعيفة العقل قوى اخرى كشهوة شئ فتشتد تلك الشهوة حتى
تقلب النفس وتصرفها عن الضبط فتري تلك الامور المشتهاة مشاهدة فهذا
هو سبب مشاهدة الصور التي لا وجود لها في الخارج *

﴿ الفصل السادس في سبب المنامات الصادقة ﴾

(اعلم) ان الصور التي ركبها المتخيلة قد تكون كاذبة وقد تكون صادقة اما
الكاذبة فوقعها على ثلاثة اوجه *

(الاول) ان الحس الظاهر اذا ادرك شيئا بقيت صورة ذلك المدرك في
خزانة الخيال فبعد النوم ترسم في الحس المشترك تلك الصورة التي بقيت
مخزونة في الخيال *

(الثانى) ان القوة الفكرية اذا الفت صورة ارتسمت تلك الصورة في الخيال
ثم في وقت النوم تطبع في الحس المشترك كما ان الانسان اذا فكر في الانتقال
من موضع الى موضع اورجا شيئا او خاف شيئا فانه يرى تلك الامور
في النوم *

(الثالث) ان مزاج الروح الحامل للقوة المتخيلة اذا تغير فانه تغير افعالها
بحسب تغير مزاج تلك الروح فالذى يميل مزاجه الى الحرارة يرى النيران
في النوم ومن مال مزاجه الى البرودة يرى الثلوج ومن مال مزاجه الى
الرطوبة يرى الامطار ومن مال مزاجه الى اليبوسة يرى الاشياء المظلمة

فهذه

(الفصل السادس في سبب المنامات الصادقة)

فهذه الأنواع الثلاثة من الرؤيا مما لا عبرة بها بل هي من قبيل اضغاث الاحلام
واما الرؤيا الصادقة فالكلام في ذكر سببها مبني على مقدمتين *

(احدهما) ان جميع الامور الكائنة في العالم مما كان ومما سيكون ومما هو
كائن موجود في علم الباري تعالى والملائكة العقلية والنفوس السماوية *

(وثانيتهما) ان النفوس الناطقة من شأنها ان تتصل بتلك المبادئ وتنقش فيها
الصور المنقشة في تلك المبادئ وان عدم حصول تلك الصور ليس للبخل
من جهة تلك المبادئ او لعدم كون النفس قابلة لتلك الصور بل لاجل ان

انفاس النفس في البدن وعلائقه صار مانعا من ذلك الاتصال التام *

(واذا عرفت ذلك فنقول) ان النفس اذا حصل لها ادنى فراغ من تدبير

البدن اتصلت بطباعها بالمبادئ فينطبع فيها من الصور الحاصلة عند تلك المبادئ

ما هو اليق بتلك النفس واولى الامور بها ما يصل بذلك الانسان او باصحابه

واهل بلده واقليمه فان كان الانسان منجذب الهمة الى المعقولات لاحت له

منها اشياء ومن كانت همته بمصالح الناس رءاها *

(ثم ان المتخيلة) التي من طباعها محاكاة الامور تحاكي تلك المعاني الكلية المنطبغة

في النفس بصور جزئية ثم تنطبع تلك الصور في الحس المشترك فتصير مشاهدة

ثم ان الصور التي ركبها المتخيلة من ذلك المعنى اما ان تكون شديدة المناسبة

لذلك المعنى حتى لا يكون بين المعنى الذي ادركته النفس وبين الصور التي

ركبها المتخيلة فرق الا من جهة الكلية والجزئية فتكون الرؤيا غنية عن التغير

وان لم تكن كذلك الا انه مع ذلك بين تلك الصورة وبين ذلك المعنى نوع

مناسبة مثل ان تصور المعنى بصورة ضده او بصورة لازم من لوازمه فينبذ

يحتاج الى التغير وفائدة التغير التحليل بالعكس اعني ان يرجع من الصورة التي

انتقشت في الخيال الى المعنى الذى صورته المتخيلة لتلك الصورة وان لم تكن بين المعنى الذى ادركته النفس والصورة التى ركبها المتخيلة مناسبة اصلا اما السبب من الاسباب الثلاثة المذكورة واما لكثرة انتقالات المتخيلة من صورة الى صورة اخرى حتى انتهى بالآخرة الى صورة لا تناسب المعنى الذى ادركته النفس اصلا فحينئذ تكون هذه الرؤيا ايضا من باب اضغاث الاحلام ولهذا السبب لا اعتماد على رؤيا الكاذب (١) والشاعر لان المتخيلة منهما قد تعودت الانتقالات الكاذبة الباطلة *

﴿ الفصل السابع في كيفية الاخبار عن الغيب ﴾

(النفس الناطقة) متى كانت كاملة القوة وافية بالجوانب المتجاذبة بحيث يكون اشتغالها بتدبير البدن لا يمنعهما عن الاتصال بالمبادئ المفارقة والمتخيلة ايضا تكون قوية بحيث تقدر على استخلاص الحس المشترك عن الحواس الظاهرة فلا يبعد ان يقع مثل هذه النفس في حالة اليقظة مثل ما يقع للنائم من الاتصال بالمبادئ المفارقة ويرسم منها فيها ادراك لبعض ما كان اوسى يكون من الغيبات ثم يفيض عنها الاثر الى عالم التخيل كما ذكرنا ثم ينطبع منه في الحس المشترك فربما يسمع ذلك الانسان كلاما منظوما من هاتف او يشاهد منظرا في اكل هيئة واجل شكل يخاطبه بكلام فيما يهيمه من احواله واحوال من يتصل به ثم ان كان هذا الاثر الجزئى غير مخالف للمعاني الكمية التى ادركها النفس الابالكلية والجزئية كان ذلك وحيا صريحا وان حكاها الخيال مغيراعما ادركته النفس كان محتسا جاليا الى التأويل وانما يصرف المتخيلة من هذا الانتقال امران *

(احدهما) تمثل الصور الحاصلة في النفس من جانب المبادئ على نعت الجلاء

والموضح

(١) الكاتب ١٢

(الفصل السابع في كيفية الاخبار عن الغيب)

والوضوح فيصير ذلك مانعا لها عن التصرف فيها مثل ان الصور المحسوسة تمنعها عن التغير لشدة جلالها *

(وثانيهما) الضبط الذي يلحقها من جهة النفس فان ذلك ايضا صادف واما النفوس التي ليس لها من القوة ما يتخلص بذاتها عن شغل التخيل فربما تستعين في حال اليقظة بما يد هش الخس ويحير الخيال كما يستعين بعضهم بشد شيء عظيم وبعضهم بتأمل شيء شفاف او براق لامع يورث البصر ارتعاشا فان كل ذلك مما يد هش الخيال فتبعد النفس بسبب حيرتها وانقطاعها في تلك اللحظة عن تدبير البدن لانتهاز فرصة الغيب كما ذكرناه لكن اكثر هذا انما يكون في ضمضاء العقول المصدقة لكل ما يحكي لهم من مسيس الجن مثل الصبيان والبله فاذا حارت حواسهم وكانت اوهاهم شديدة الانجذاب الى مطلب معين لا جرم يقع لانفسهم التفتات في تلك الحالة اللطيفة الى عالم الغيب وتلقى ذلك المطلوب فتارة يسمع خطابا ويظن انه من سحر جني وتارة تراه في صور مشاهدة فيظن انها من اعوان الجن فيلقى اليه من الغيب ما ينطق به في انشاء الغشي فيأخذه السامعون ويبنون عليه تدابيرهم في مهماتهم *

(فهذه جملة) ما يقوله الشيخ تفريعا على القول بالقوى (واما اذا جعلنا) النفس هي المدركة والمتخيلة والمشاهدة لهذه الصور فتطبق هذه الوجوه على ذلك اسهل والى الحق اقرب *

(الفصل الثامن في الامور الغريبة التي تصدر عن اقوياء النفوس) (قد بينا) في باب العلة (١) ان تصورات النفس قد تكون اسبابا لحدوث حادث من غير ان يحصل هناك سبب بين الاسباب الجسمانية مثل ان الغم والغضب يوجبان سخونة في البدن و تصور السقوط ممن يعد وعلى جذع موضوع

على موضع عال يوجب السقوط وكذلك تصور الصحة و المرض يوجبهما
 واذا كان كذلك فليس بمستبعد ان يتفق لنفس من النفوس القوية جدا اما قوة
 ذاتية ان قلنا باختلاف النفوس اولا جل مزاج اصلي يقتضي اختصاص تلك
 النفس بمثل تلك القوة ان يتعدى تأثيرها الى غير بدنها فتحدث عنها
 انفعالات في عناصر العالم حتى يشفى المريض باستشفائها وتسقى الارض
 باستسقامها وتحدث الزلزلة والطوفان والخسف ويصير الجماد حيوانا والحيوان
 جمادا الى غير ذلك من خوارق العادات المنقولة عن الانبياء *

(والذي يحقق) ذلك ان تأثير النفس قديم يمدى عن البدن حال الاصابة
 بالعين فلن تدجب المائن من شئ يقتضي بخاصيته تغير حال ذلك الشئ واذا عقل
 ذلك في موضع فليعقل في سائر المواضع وبالله التوفيق *

﴿ الفصل التاسع في الفرق بين السحر والطلسمات والنيرانجات ﴾

(اعلم) ان الاحوال الغريبة العجيبة الحادثة في هذا العالم اما ان تكون اسبابها
 تصورات نفسانية او امور جسمانية اما اذا كان حدوث تلك الغرائب من
 التصورات المجردة النفسانية فاما ان تكون الغرائب والمعجائب اريد بها
 صلاح الخلق وحملهم على المنهج القويم والصراط المستقيم واما ان تكون
 قد اريد بها توريط النفس في مهاوى الآفات والشروخ فالاول يسمى بالمعجزة
 والثاني يسمى بالسحر — واما اذا كان حدوث تلك الغرائب عن اسباب
 جسمانية فاما ان يكون حدوثها عن تمريج قوي سماوية بقوى ارضية واما
 ان يكون حدوثها لاجل خواص غريبة موجودة في الاجسام العنصرية
 فالاول هو الطلسمات والثاني هو النيرانجات *

﴿ الفصل العاشر في الالهامات ﴾

(وهي) مثل حال الطفل ساعة يولد من تعلقه بالشدي ومثل ما اذا اقيم فاذا شارف السقوط باحد الى التعلق بما يمسكه واذا تعرض لحدقته نار اطبق الجفن من غير روية وفكر بل كانت غريزة للنفس لاختيار فيه وكذلك للحيوانات الالهامات غريزة والسبب في ذلك ان المناسبات التي بين الانفس ومبادئها (منها) ما تكون دائمة لا تنقطع وهي هذه الالهامات (ومنها) ما لا تكون دائمة وذلك مثل خواطر الصواب وهذه الالهامات تقف بها النفس على المعاني المخالطة للمحسوسات فيما يضر وينفع فالذئب تحذره كل شاة وان لم تره قط ولا وصلت اليهامنه آفة والفارة تحذر الهرة وكثير من الطيور تحذر جوارح الصيد وان كانت مارأها قط قبل ذلك — وافعال الحيوانات تارة تكون على هذا الوجه وتارة بسبب التجربة فان الحيوان اذا نال لذة او المأ مقارنين للصورة حسية ارتسم في النفس صورة الشئ وصورة المقارن وما بينهما من النسبة فاذا وقع الاحساس باحد الشئين شعرت النفس حينئذ بالمقارن الآخر المطلوب او المهروب عنه ولهذا تخاف السكلاب المدرو والخشب *

﴿ الفصل الحادي عشر في الذكر والتذكر ﴾

(اما الذكر) فقد يوجد في كثير من الحيوانات واما التذكر فهو الاحتيال لاستعادة ما اندرس والاشبه انه ليس للانسان — والتذكر يشبه التعلم من وجه ويخالفه من وجه آخر — اما المشابهة فلان التذكر انتقال من امور تدرك ظاهرا او باطنا الى امور غيرها والتعلم انتقال من المعلوم الى المجهول (واما المخالفة) فلان التذكر طلب ان يحصل في المستقبل ما كان حاصل في الماضي والتعلم ليس الا ان يحصل في المستقبل شئ آخر وايضا فالمصير الي

التذكر ليس من اشياء توجب حصول الغرض بل على سبيل علامات اذا حصل اقربها من المطلوب انتقلت النفس اليه في مثل تلك الحال وان كان الحال غير ذلك لم يجب كمن يخطر بباله كتاب فتذكر منه مصنفه وليس يجب من خطور ذلك الكتاب بالبال خطور مصنفه لانه محالة لسكل انسان *

(واما التعلم) فان الطريق المؤدى اليه ضروري وهو القياس والحدود من الناس من يكون شديد الذكر ضعيف التذكر وذلك ليس مزاجه ويكاد ان يكون الامر في الفهم والذكر بالتضاد فان الفهم للنفس لا يتم الا بروح لطيفة سهلة الحركة والذكر يحتاج الى روح يابسة المزاج *

(فان قيل) الصبيان مع رطوبتهم يقوى حفظهم *
(فنقول) ذلك لان نفوسهم لا تشتغل الا بالشئ الواحد فلا جرم يقوى ذلك الحفظ *

(واعلم) ان الرجاء تخيل امر ما مع ظن انه يكون (واما الامنية) فهي تخيل امر وشهوته والحكم بالتذاذ يكون لو كان (والخوف) مقابل الرجاء على سبيل التضاد (والياس) عدمه *

الباب السابع

* في حال النفس بعد مفارقة البدن وفيه ثلاثة فصول *

الفصل الاول في اثبات سمادتها وشقاوتها *

(ان لنا على اثبات اللذة العقلية حجتين (احدهما) انية والاخرى لمية *

(اما الحجة الانية) وهي المذكورة في الاشارات وهي من وجهين *

(الاول) ان اللذات القوية عند الجمهور وهي المحسوسة مثل لذة الاكل والشرب والوقوع ثم انا نشاهد بعض الناس يتركون هذه الامور امارجا

لنيل

(نحو) الفصل الاول في اثبات سمادتها وشقاوتها

لنيل لذة الغلبة ولو في شيء حقير كالتردو والشرنج وبعضهم يتركونها لادنى مهانة تصيبهم بسببها وبعضهم يتركونها لادنى ذكر يبق لهم بل الرجل الشجاع قد يحمل على عسكر ويتيقن انه لا ينجو منهم لما يتوقعه من لذة الحمد ولولا ان لذة الغلبة او ادنى المهانة او لذة الحمد اقوى عندهم من لذة الاكل والشرب بل من لذة الحياة لما رجحوا هذه اللذات على تلك اللذات بل هذا لا يختص بالانسان فان من كلاب الصيد ما تنص ثم يصبر على الجوع ويمسكه على صاحبه وربما حملة اليه والمرضة من الحيوانات ربما تؤثر ما ولدته على نفسها وربما خاطرت حماية عليه اعظم من مخاطرتها في حمايتها لنفسها فدل ذلك على ان اللذات الباطنة اعظم من اللذات الظاهرة *

(الثنائي) ان الملائكة لا يأكلون ولا يشربون ومن المعلوم بالضرورة عند كل عاقل ان حالهم اطيب من حال الحمار (١) في لذة بطنه وفرجه فدل ذلك على ان اللذة العقلية

(واما الحجة اللمية) فهي ان اللذة هي ادراك الملائم واذا كان كذلك فمتى كان الادراك اشد والمدرک اشرف كانت اللذة الحاصلة اتم والملائم لانفسه الانسانية هو ادراك المعقولات والادراك العقلي اشد اكتناها من الادراكات الحسية والمدرک العقلي هو البارى تعالى وصفاته وملائكته وكيفية وضع العالم واذا كانت الادراكات العقلية للنفس اكمل من الادراكات الحسية وادوم منها واكثر عددا منها والمدرکات العقلية اشرف من المدرکات الحسية بل لانسبة لاحدهما الى الآخر وجب ان يكون الالتذاذ العقلي اقوى بكثير من الالتذاذ الحسي بل لا يكون لاحدهما الى الآخر نسبة *

(فان قيل) نحن في هذه الحياة نحصل لنا كل العلوم فلما ذالنا لتلذذها *

(فنقول) من الجائز ان يكون سبب اللذة والألم حاصلًا وان لم يحصل
الأتري ان العضو الذي صار خدرًا بالبرد اذا احترق بالنار او قطع بالسكين
فانه لا يجد الألم في الحال ولكن متى زال العائق ظهر البلاء العظيم فكذلك
هاهنا انغماس النفس في تدبير البدن كالمانع من ظهور هذه اللذات فاذا زال
هذا المانع ظهرت اللذة *

(فان قيل الشيء انما يستلذ حال حدونه لا عند استقراره بدليل ان الحياة
اشد الاشياء مواصفة ثم انما نستلذها مثل ما نستلذ الوقاع وما ذلك الا لاجل
كونها باقية غير ملذة فهذه اللذات العقلية بعد المفارقة تكون باقية فكيف
تكون لذيدة مع بقاءها (وايضاً) فلان العلاقة البدنية كيف صارت مانعة من
هذه اللذات العظيمة والآلام العظيمة مع ضعف العلاقة مع البدن واستحكام
العلاقة مع هذه الامور *

(فنقول) اننا قد بينا انه ليس من شرط حصول اللذة تجدد الحال - واما اللذات
والآلام الجسمانية فانما يعتبر فيها التجدد لان اللذة تستدعي ملتذاً وملتذ به
ولا بد ان يكونا موجودين فاذا اشتدت الحرارة في العضو فادام المزاج
الاصلي باقياً كان الشعور بتلك المنفرة باقياً وكان الألم حاصلًا واما اذا بطل
المزاج الاصلي وصارت تلك الحرارة جوهرية لذلك العضو فحينئذ لم يبق
المنفرة لان المنفرة انما تكون بين شيئين فلما بطلت طبيعة العضو لم يبق الا تلك
الحرارة فكيف تكون المنفرة حاصلة واذا لم تكن المنفرة حاصلة لم يحصل
الشعور بالمنفرة فلم يحصل الألم فلهذا السبب لم تحصل الآلام واللذات
الجسمانية الا عند تغير الحال لان حقيقة اللذة والألم لا تحصل الا عند التغير *

(واما الشك الثاني) فضعيف جداً لان اللذات والآلام النفسانية وان

كانت في غاية القوة الا ان تعلق النفس بالبدن واشتغالها بتدبيره ايضا في غاية الكمال فيجوز ان يكون احدهما عائقا لها عن الآخر *

﴿ الفصل الثاني في بيان مراتبها في السعادة والشقاوة ﴾

(النفوس) لا تخلوا ما ان يعتبر حالها بحسب قوتها النظرية او بحسب قوتها العملية فان اعتبر الاول فاما ان تكون قد حصلت العقائد الحقّة او حصلت العقائد الباطلة او ما حصلت اعتقاد اصلا واما ان اعتبر حالها بحسب قوتها العملية فاما ان تكون خيرة او شريرة او لا تكون خيرة ولا شريرة فهذه اقسام ستة فلتتكلّم في حكم كل واحد منها *

(القسم الاول) وهو النفوس التي لها حصلت الاعتقادات الحقّة فهي تكون سعيدة ملتذّة باتصالها بالمبادئ العالية الشريفة القدسية *

(واما قد راعى العلم الذي) عنده تحصل هذه السعادة (فقال الشيخ) ان هذا الامر لا يمكنني ان انص عليه ولكنه في كتاب المباحثات اكتفى بالتفطن للمفارقات وفي كتاب الشفاء والنجاة زعم ان ذلك هو ان تتصور نفس الانسان سائر المادى المفارقة تصور حقيقة او تصدق بها تصدق يقاينها برهايا وتعرف العلل الغائية للحركات السكلية دون الجزئية ويتقرر عندها هيئة الحكل ونسبة اجزائه بعضها الى بعض والنظام الآخذ من المبدء الاول الى اقصى الموجودات الواقعة في تربيته وتتصور العناية وكيفيةها وتحقق ان الذات المتقدمة على السكل اي وجود يخصها واية وحدة تخصها وباي كيف تعرف حتى لا يلحقها تكثر ولا تغير بوجه من الوجوه وكيف ترتيب نسبة الموجودات اليها ثم كلما ازداد الناظر استبصارا ازداد للسعادة استعدادا *

(واما القسم الثاني) وهو النفوس التي تنبعت لجمالها الذي هو معشوقها

واشتاقت الى تحصيل ذلك الكمال وذلك عند ما يبرهن لها ان من شأن النفس ادراك ماهية الكل بكسب المجهول من المعلوم والانتقال من الحاضرات الى الغائبات والاستكمال بتلك التصورات بالفعل الا انها لم تحصل هذه الكمالات بل حصلت اضدادها فانها بعد المفارقة يعرض لها من الألم لفقدان الكمالات المعشوقة لها مثل ما يعرض جن اللذة التي اوجبتنا وجودها ودللتنا على عظم منزلتها ويكون ذلك هو الألم الذي لا يساويه تفريق النار الاتصال وتبديل الزمهرير المزاج وصاحب هذا الجهل انما لا يدرك هذا الألم للمذر الذي قدمناه *

(واما القسم الثالث) وهو النفوس البله التي لم تكتسب الشوق فانها اذا فارقت البدن كانت غير مكتسبة للهيئات الرديّة صارت الى سعة من رحمة الله وان كانت مكتسبة للهيئات الرديّة البدنية فتعذب عذابا شديدا لفقدان البدن الذي هي مشتاقة اليه *

(وقال بعضهم) ان هذه الانفس اذا كانت زكية وفارقت البدن وكانت متصورة لامور قيل لها في امر بمعادها من الحور والقصور فانها اذا فارقت الابدان ولم يكن لها علوم تسعد ها ولا جهل يشقيها فانها تتخيل جميع ما قيل لها في الدنيا وتكون آلة تخيلها لذلك جرم من الاجرام السماوية فتشاهد جميع ما قيل لها من احوال القبر والبعث والخيرات وتكون الانفس الرديّة ايضا تشاهد العقاب المصور لها في الدنيا فان الصورة الخيالية ليست تضعف عن الحسية بل تزداد عليها تأثيرا كما يشاهد في المنام فربما كان تأثير المحكوم به اعظم في النفس من تأثير المحسوس وهذه الحالة التي ذكرناها اشد استقرارا من الوجود في المنام بحسب قلة العوائق وتجرد النفس وصفاء القابل *

(واعترض

(واعترض بعضهم) على ذلك بأن قال النفوس البله لا شك انها غير متناهية فان تعلق كل واحدة منها بجزء من اجزاء الفلك لزم ان تكون للفلك اجزاء غير متناهية بالفعل وذلك محال وايضا فاجزاء الفلك متشابهة في الماهية فليس بعض الاجزاء بان تكون آلة لبعض النفوس اولى من البعض وان كلن الجزء الواحد آلة لعدة من النفوس فذلك محال لان الشيء الواحد لا يكون آلة للفاعلين الكثيرين في افعال مختلفة وايضا فان ذلك مبني على ان التخيل انما يكون بآلة جسمانية وقد عرفت ما فيه *

(واما القسم الرابع) وهو النفوس المتجردة في الدنيا عن العلائق البدنية فلا شك انها بعد المفارقة لا تعذب بمفارقتها *

(واما القسم الخامس) وهو النفوس التي اشتدت محبتها للعلائق البدنية فقالوا انها تعذب بسبب المفارقة مدة ثم ان تلك المحبة تزول وينقطع العذاب الذي يكون بسببها *

(فان قيل) كل هيئة لا يتغير فاعلم ولا قابلها استحال عليها التغير والزوال فيجب ان النفس الناطقة للبدن اما ان تكون موقوفة على تعقلها بالبدن ولا تكون فان كانت متوقفة على ذلك التعلق لزم ان تزول تلك المحبة في اول آن المفارقة فلا تعذب النفس البتة بسبب هذه العلاقة وان كان ثبوت هذه المحبة لا يتوقف على هذه العلاقة فيستحيل زوالها عن النفس لان جوهر النفس بعد المفارقة يكون قابلا لتلك الهيئة ابدًا والجوهر المفارق الذي هو علة وجود تلك الهيئة لا يتغير واذا امتنع التغير على قابل تلك الهيئة وفاعلها استحال التغير عليها واذا كانت تلك الهيئة دائمة وهي سبب للعذاب كان العذاب دائما *

(فنقول) ان المحبة هيئة قابلة للاشد والاضعف ونرى ان الشيء المحبوب متى

طال زمان المفارقة عنه فان المحبة له تضعف ولا يزال يزداد ذلك الضعف عند تطاول زمان المفارقة الى ان لا يبقى من المحبة شيء فكذلك هاهناك *

(فهذا ما قيل) في الجواب وهو غير دافع للشك المذكور *

(وبالجملة) ما لم يجوز عروض التغير للنفس بعد مفارقتها عن البدن لا يزول هذا الشك واذا جوزنا ذلك لم يمكننا القطع بخلود عقوبتها بسبب العقائد

السادسة *

(واما القسم السادس) وهو النفوس الخالية عن العقائد الصادقة والكاذبة وعن الاعمال الحيدة والرديئة ولعلها هي النفوس الهیولانية المفارقة فمأرايت للحكما في ذلك كلاما وهي اما ان لا تبقى ملتدة ولا متألمة فينبذ تكون معطلة ولا تعطط في الطبيعة (واما ان يقال) انها اذا فارقت ابدانها فانه تقيض عليها من المبادئ العالية صور عقلية فتلتذ بها ولكن تجوز ذلك يفضي الى تجويز ان تحصل للنفوس علوم بعد المفارقة ما كانت حاصلة لها قبل المفارقة واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان تحصل للنفوس ذوات الاعتقادات الرديئة صور عقلية تلتذ بها فهذه الامور لا بد لنا من التفكير فيها *

الفصل الثالث في بيان حال السعادة والشقاوة الجسمائيتين *

(من الناس) من زعم ان السعادة والشقاوة للنفس فقط وهم الحكماء على التفصيل الذي مضى *

(ومهم) من زعم انهما للبدن فقط وهم اكثر المتكلمين *

(ومهم) من زعم انهما لمجموع النفس والبدن (اما المتكلمون فهم) من يقول ان الله تعالى يعدم الشخص ثم انه يعيده بعد دمه بعينه (ومهم) من استبعد ذلك فزعم انه تعالى يجمع اجزائه التي تفرقت بموته ويركبها على

الشكل

(٥٤)

(الأصل الثالث في بيان حال السعادة والشقاوة الجسمائيتين)

الشكل الذي كان فيكون ذلك الشخص هو الذي كان (واما بيان) ان المدوم لا يعاد فقد مضى في اول الكتاب *

(و اما ان الشخص) هل يمكن اعادته بعد تفرق اجزائه فقد ذكرت الحكماء وجوها ونحن ننقلها *

(الاول) قالوا ان شكل زيد وهيئته وتخطيطه وتركيب بنيتيه اما ان يكون معتبرا في كونه هو اولا يكون فان كان معتبرا فلا شك ان ذلك الشكل والتخطيط اعراض وهي تنعدم عند تفرق اجزاء زيد فلا يمكن اعادتها فلي هذا يتمتع اعادة بعض الامور التي تتوقف عليه هوية زيد فوجب ان يتمتع اعادة زيد من حيث هو هو وان لم يكن ذلك الشكل والتخطيط معتبرين في هوية زيد وجب ان تكون هوية زيد باقية عند عدم ذلك الشكل والتخطيط فاذا صارت الاجزاء متفرقة عديمة الحيوية والحس والحركة وجب ان تكون هوية زيد باقية وذلك معلوم الفساد بالضرورة وايضا فلو كان الامر كذلك لكان زيد باقيا ابد اولا يكون تركيب اجزائه بعد تفرق اجزائه اعادة له *

(الوجه الثاني) قالوا لو اعيدت البنية لكان لا يخلوا ما ان يكون المعاد هو الاجزاء التي كانت موجودة عند الموت او الاجزاء التي حصلت في مدة العمر (والاول) باطل والاثم ان يعاد الاغور والعنين (١) كذلك وهو باطل بالاتفاق (والثاني) ايضا باطل لانه اذا اعتدى انسان بانسان فلا بد وان يصير جزء المأكل جزءا لبدن الآكل فلو اعيد ذلك الجزء فليس بان يجعل جزءا من الآكل اولى من ان يجعل جزءا من المأكل فاما ان يجعل جزءا لهما جميعا وهو محال اولا يجعل جزءا لواحد منهما وهو باق *

(ولا يقال) بان لكل واحد منهما اجزاء اصلية وهى بالنسبة الى الاجزاء الاصلية التى الآخر اجزاء فاضلة والاجزاء الفاضلة لا يجب اعادتها فلا جرم يعاد ذلك الجزء الى من هو جزء اصلي له *

(لانا نقول) قد سبق بيان انه لا يجوز ان يكون شىء من الاجزاء باقيا فى بدن الانسان من اول عمره الى متناه فان كل واحد من الاعضاء البسيطة جميع ما يفرض فيه من الاجزاء يكون ذا طبيعة واحدة ونسبة المحلات الى الكل نسبة واحدة فيستحيل ان يكون جزء من ذلك العضو قابلا للتحلل دون البعض *

(الوجه الثالث) قالوا البنية لو اعيدت لكان للمعاد اما ان يكون هو الاجزاء الموجودة عند الموت او جميع الاجزاء التى حصلت فى مدة العمر والاول يقتضى ان يعاد ناقص الاعضاء على ذلك النقصان (والثانى) يقتضى ان يعاد الجزء الواحد يد او رجلا وقلبا و دماغا فانه قد تتحلل من تلك الاعضاء اجزاء تنفصل عن الشخص وتصبح جزءا لبعض الاغذية فاذا تناول الانسان ذلك الغذاء فرما يصير ذلك الجزء ملتصقا بعضو آخر فحينئذ يجب ان يعاد ذلك الجزء قلها و دماغا وكبدا وذلك محال (وايضا) فرما خلق الانسان اكمه او عادما لطرف آخر من ابتداء خلقته *

(الا ان يقال) بان هوية الشخص لا تتعلق بشىء من الاطراف بل بالاجزاء الاصلية فيكون الكلام عليه ما ذكرناه ولانه كيف يمكن ان يقال بان الاشارة الى هذا الشخص انما تناوت تلك الاجزاء الاصلية دون الاجزاء الفاضلة مع انه ليس فى وسع واحد منا ان يميز تعلقه بين الاصلية والفاضلة *

(الوجه الرابع) قالوا ان تميز الاجزاء بعضها عن البعض يستدعى علما

بالجزئيات

بالجزئيات وذلك محال على الفاعل *

(الوجه الخامس) قالوا قد ثبت ان دورات الفلك غير متناهية والابدان المتكونة للماضية غير متناهية فالارواح الباقية غير متناهية فلوا عيدت الى الابدان احتاجت الى اجسام غير متناهية وهو محال *

(الوجه السادس) قالوا تلك الاشخاص لو اعيدت مرة اخرى لوجب انهاؤها الى العدم لما ثبت ان القوة الجسمانية متناهية الفعل فيستحيل بقاء شخص جسماني في مدة غير متناهية فلا تكون السعادة والشقاوة الدائميتين جسمائيتين اصلا *

(الوجه السابع) قالوا البدن اذا اعيد ليثاب او يعاقب فاما ان يكون دار الثواب والعقاب هذا العالم او عالما آخر فان كان هذا العالم فهو مما لا يقوله الا اهل التناسخ وقد بطل ذلك وان كان عالما آخر لزم وجود عالمين وقد بطل ذلك *

(الوجه الثامن) وهو انه قد ثبت ان تعلق النفس بالبدن انما يكون حين يكون البدن آلة للنفس في تحصيل الكمالات ومتى حصل الاستغناء عن الآلة صارت الآلة كلا ووبالا لاسيما وقد بينا ان تعلقها بالبدن سبب لاحتجاجها عن الكمالات الابدية والذات السرمديّة ولا يليق بحكمة الحكيم رد النفس الى البدن وابقاؤها فيه ابد الابدين (فهذا) جملة ما قيل في منع اعادة الابدان وهي وجوه ضعيفة لانها مبنية على اصول واهية سبقت الاشارة فيما مضى الى ضعفها فلا تطول القول فيها *

الباب الثامن في النفوس السماوية

(قد دللنا) في باب الحركة على ان حركات الافلاك ارادية ودللنا في باب

العلة على ان الارادات الكلية لا تصد رعتها افعال جزئية فاذا القوة المحركة للفلك لا بد وان تكون صاحبة ارادات جزئية وادراكات جزئية *

(قالوا) وقد ثبت ان المدرك للجزئيات لا بد وان يكون قوة جسمانية فاذا القوة التي هي المبدأ القريب لحركة الفلك قوة جسمانية و هي المراد بالنفس وهذا بناء على ان المدرك للجزئيات يتمتع ان يكون قوة غير جسمانية وقد عرفت ضعف هذا القول *

(ومما هو) موضع التعجب عندهم ان النفس انما تحرك الفلك لاشتياقها الى التشبه بالعقل والعقل جوهر مجرد عن المادة ولو احقها وانفقوا على ان القوى الجسمانية لا تدرك المجردات فان كانت النفس قوة جسمانية استحال منها ادراك العقل واذا استحال منها ادراك العقل استحال ان تكون مشتاقة الى التشبه بالعقل لان الشيء كيف يشاق الى التشبه بما لا يعقله ولا يدركه فهذا مما لا يخفى على عاقل تناقضه *

(وما هنا بحث آخر) وهو انهم قلوا يستحيل استناد الحركات الفلكية الجزئية الى ارادات كلية بل لا بد من استنادها الى ارادات جزئية وتصورات جزئية *

(فنقول) تلك التصورات الجزئية امور حادثة فلا بد لها من سبب فان استندت الى تصورات اخر جزئية لزم التسلسل وان استندت الى ارادات كلية فلم لا يجوز استناد الحركات الجزئية الى الارادات الكلية وذلك بان يقال صاحب الارادات الكلية مبدأ لفيض كل الا ان تخصص القابل في قبوله سبب لتخصص تلك الآثار فان الفلك اذا انتهى بحركته الى نقطة معينة وكان محالا عليه ان يسكن ومحالا عليه ان يتحرك راجعا او يتحرك الى

صوب آخر فليس يمكن فيه الا ان يتحرك من تلك النقطة الى نقطة اخرى،
تليها فاذا لم يكن جسم الفلك قابلا الا لتلك الحركة المعينة لا جرم فاضت
تلك الحركة عليها لان الفاعل وان كان عام الفيض الا انه تخصص الفيض
لتخصص القابل *

(واعلم) ان الشيخ ذكر في النمط الاخير من الاشارات ان للافلاك نفوسا
ناطقة غير منطبعة في موادها وذكر في رسالة التحفة انه لا يجوز ان تكون لها
انفس جسمانية *

(وبالجملة) فكلامه في هذا الفصل مضطرب جدا وذلك بسبب اعتقاده
ان الشيء الواحد لا يكون مدركا للكلبات والجزئيات وقد عرخت فساد
القول به وليكن هذا آخر كلامنا في النفس وبالله التوفيق *

﴿ الفن الثالث ﴾

* في اثبات الجواهر المجردة عن الاجسام في ذواتها وفي فاعليتها
(وهي التي تسمى) بالفعول وهو فصل واحد نذكر فيه الادلة المذكورة
على اثبات هذه الجواهر وهي ثمانية *

(الاول) قد بينا ان الجسم مركب من الهيولى والصورة وانه يجب ان تكون
مستندتين الى جوهر مجرد عن المادة وعلاقتها يقوم كل واحد منهما بالآخر
وليس ذلك هو الله تعالى لاستحالة ان يصدر عن الواحد اكثر من الواحد *

(الثاني) ما سبق من ان علة خروج النفس الناطقة في تعقلاتها من القوة الى
الفعل لا بد وان يكون لاجل جواهر عقلية غنية في ذواتها وفاعليتها عن الجسم
وليس ذلك هو الله تعالى لان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد *

(الثالث) ما سبق من ان علة وجود النفس الناطقة لا بد وان يكون جوهر

عقليا وليس ذلك هو الله تعالى لما سبق *

(الرابع) ماسبق من ان الحركات الفلكية لا بداية لها ولا نهاية وسبق ان القوة على الحركات التي لا نهاية لها لا يكون جسمانية اصلا وليس ذلك هو الله تعالى لان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد *

(الخامس) وهو ان علة وجود الجسم لا بدو ان تكون اول علة لهيولاه وصورته وعلة الهيولى ليست هي الجسم المتأخر في وجوده عنها ولا العرض المتأخر في وجوده عن الجسم ولا النفس لوجهين *

(اما اولا) فلانها تفعل بشركة من محلها الذي هو اما الجسم واما الهيولى *

(واما ثانيا) فلانها تفعل بمشاركة الوضع والهيولى في ذاتها عديمة الوضع ويستحيل ان يكون لشيء منها وضع ونسبة فيستحيل ان يكون فاعلها يفعلها بمشاركة من الوضع فاذا فاعل الهيولى لا بدو ان يكون جوهر عقليا وليس ذلك هو الله تعالى لما سبق *

(السادس) قالوا البارئ تعالى واحد فعملوله يجب ان يكون واحد او ذلك الواحد اما ان يكون جسما او قوة جسمانية او لا جسما ولا قوة جسمانية فان كان هو الجسم فالجسم مركب من الهيولى والصورة فالبارئ تعالى لا يكون فاعلها معا فاما ان يكون فاعلا للهيولى وبواسطها يفعل الصورة واما ان يكون بالعكس *

(والاول) باطل لان الهيولى حقيقة انها قابلة للشيء والواحد لا يكون قابلا وفاعلا معا *

(والثاني ايضا) باطل لان الصورة لو فعلت لكان فعلها بمشاركة الهيولى لانها لو كانت غنية في فعلها عن الهيولى لكانت غنية في ذاتها عن الهيولى على ما تبين

ولو كانت فاعليتها بشركة من الهيولى لكان للهيولى مدخل في المؤثرية وذلك محال ولأن المملول الاول لما كان هو الصورة كانت الهيولى مملولا نانيا فيكون كون الصورة مبدءاً للهيولى بشركة من الهيولى فتكون الهيولى متقدمة على نفسها وذلك محال فاذاً المملول الاول ليس بجسم ولا هيولى ولا صورة وليس بنفس ايضاً لما ثبت ان النفس تفعل بشركة المادة والوضع وكل ذلك محال على ماضى في الدليل الخامس فاذاً المملول الاول هو العقل *

(السابع) قالوا اذا فرضنا جسماً يصدر عنه فعل فانما يصدر اذا صار شخصه ذلك الشخص المعين فلو كان جسم فلكي علة لجسم فلكي يحويه لكان محالاً لان وجود المحوي مقارن لعدم الخلاء فلا يخلو اما ان لا يكون لوجود الحاوي تقدم على عدم الخلاء المقارن لوجود المحوي فينشذ لا يكون لوجود الحاوي تقدم على وجود المحوي فلا يكون علة له واما ان يكون له عليه تقدم وكل ما نبوته باعتبار غيره فهو لذاته ممكن فاذاً عدم الخلاء ممكن لذاته هذا خلف *

(فان قيل) الستم تقولون ان المحوي مملول العقل الذى هو مع الحاوي والمتأخر عن المع متأخر فاذاً المحوي متأخر عن الحاوي *

(فنعول) تأخر المملول عن العلة ليس بالزمان حتى يجب ان يكون متأخراً عما مع العلة بل ذلك التأخر انما هو بالذات ولما كانت علة المحوي هي العقل الذى مع الحاوي لا جرم كان المحوي متأخراً عن العقل الذى مع الحاوي ولا يجب ان يكون متأخراً عن الحاوي لان الحاوي ليس علة له واما ان يجعل المحوي علة للحاوي فهو ايضا محال لان الاضعف الاخر لا يكون علة للاقوى الاشرف *

(و ايضاً) فلان حيز الحاوي انما لا يكون خاليا اذا اوجب المحوي وجود

الحاوى فيعود ما ذكرناه من ان يكون لعدم الخلاء علة واما ان يجعل علة
الاجسام الفلكية جسما لا يحيط بها ولا هي محيطة به مباثنا عنها كرى الشكل
فيقيم الخلاء بينه وبينها وذلك محال فثبت ان علة الاجسام الفلكية ليست شيئا
من الاجسام ولا ايضا شيئا من النفوس لان النفس لا تفعل افعليها الا بمشاركة
الاجسام فيجب ان يكون لذلك الجسم ضرب من التقدم على الجسم الذى
هو المملول وحيث تعدد المحالات المذكورة فاذا فاعل الاجسام الفلكية
يجب ان يكون ليس بجسم ولا متعلق بالجسم لافى ذاته ولا فى فاعليته ويستحيل
ان يكون ذلك هو الله تعالى لا استحالة ان يصدر عن الواحد اكثر من الواحد *
(فظهر) ان هذه الطرق بعد اثبات مقدماتها لا تدل على وجود العقول الا بعد
البناء على ان الواحد لا يصدر عنه اكثر من الواحد وقد عرفت اعتقادنا فيه
فليس شئ من هذه الطرق بقوي *

(وانما التعويل) فى اثبات العقول على ان الحركة الفلكية لا بد لها من غاية
وتلك الغاية ليست الا الجواهر العقلية وهذه الطريقة اوردوها وطولوا
القول فيها لكنهم لم يذكروها مضبوطة وانما اوردوها مشوشة غير حاصرة
للالقسام بالنسبة والاثبات وانا احتال فى تحريرها *

(فلقول) ان الفلك متحرك بالارادة وكل متحرك بالارادة فله غرض
والا لم تكن تلك الحركة اولى من غيرها وايضا فلان الفعل الذى لا يكون لفاعله
فيه غرض فانه لا يكون دائما ولا اكثر يا فاذ آ للفلك فى حركته غرض وذلك
الغرض لا بد وان يكون كمالا فى ذاته عند الطالب والالم يكن طالبا له والذى
هو كمال عند الطالب فاما ان يكون كمالا فى ذاته واما ان لا يكون
فان لم يكن اكمل عند الطالب كمالا فى ذاته امكن ان يظهر لك الطالب

ان ذلك المطلوب ليس بكمال في ذاته حينئذ يترك ذلك الطاب و لكن ذلك على الفلك محال لما بينا من استحالة انتهاء حركته فاذا الذي هو مطلوب الفلك كمال حقيقي *

(فلا يخلو) اما ان يكون مطلوب الفلك من حركته افادة كمال الشيء او استفادة كمال من شيء وباطل ان يكون الغرض افادة كمال الشيء لانه لا يخلو اما ان يكون وجود تلك الافادة وعدمها بالنسبة الى الفلك سيات واما ان لا يكون فان كانا سيات امتنع ترجيح الافادة على عدم الافادة والا فقد ترجح الممكن لا عن سبب وان لم تكن الافادة وعدمها سيات بل كان احدهما به اولى حينئذ لو لم يفعل ذلك الشيء لم تحصل تلك الا ولوية فاذا ما انك استفاد بتلك الافادة تلك الا ولوية ولولا تلك الا ولوية لما اقدم على الافادة فاذا الغرض الاصيل له من تلك الافادة هو الاستفادة فثبت ان العلة الغائية للفلك استفادة كمال *

(فنقول) لا يخلو ما ان يكون مطلوبه استفادة الكمال من الاجسام اولا من الاجسام وباطل ان يكون من الاجسام لان الاجسام اما عنصرية واما فلكية ومحال ان يكون مطلوب الفلك استفادة الكمال من الاجسام العنصرية لان الاجسام العنصرية محتاجة في كل كالاتها الى الاجسام الفلكية فلو استفادت الاجسام الفلكية كالاتها لزم الدور وهو باطل (ومحال) ايضا ان يكون مطلوب الفلك استفادة الكمال من اجسام فلكية اخرى *

(اما اولا) فلان الكلام في غرض حركة الفلك المفيد كالكلام في غرض حركة الفلك المستفيد *

(واما ثانيا) فلان الفلك لو استفاد كما له من فلك آخر لتحرك الى جهة المفيد

على نحو سرعته وبطوئه وليس الامر كذلك فان الفلكين اللذين يحيط احدهما بالآخر كثيرا ما يختلفان في مأخذ الحركة وفي كيفية بطوئها وسرعتها فثبت ان المطلوب الفلك استفادة الكمال من جوهر غير جسماني ثم ذلك الجوهر اما ان يكون كاملا من جميع الوجوه واما ان لا يكون *

(فان كان) كاملا من جميع الوجوه لم يكن متحركا ولا محركا بالقصد الاول فان المحرك بالقصد الاول طالب والطالب فاقد للمطلوب و فاقد المطلوب غير كامل من جميع الوجوه (واما ان لم يكن) كاملا من جميع الوجوه فتحريكه للفلك انما يكون لطالب الكمال فيعود التقسيم من انه يطلب الكمال اما من الجسم او من سغير الجسم ولا ينقطع الإعند الانتهاء الى جوهر كامل من كل الوجوه وقد بينا ان ذلك المفيد ليس بجسم اصلا وليس ايضا مباشرا للتحريك بالقصد الاول فاذا هو جوهر غير جسماني ولا مباشر للتحريك بالقصد الاول ولا ننني بان العقل الا ذلك فقد ثبت وجود العقل فلنتكلم الآن في ماهية ذلك الاستكمال *

(فبقول) الكمال المطلوب اما ان يكون ممكن الحصول بتمامه او ممتنع الحصول بتمامه او يكون ممكن الحصول باجزائه ممتنع الحصول بكليته فان كان الاول لزم انقطاع الحركة الفلكية عند حصول ذلك الغرض وان كان الثاني كان الطالب طلب المحال فبقي الثالث ولا يكون ذلك الا بالحركة الدائمة التي يكون ابدأ لا جزائها حصول ولا يكون لكليتها حصول *

(و بتحقيق) كيفية ذلك الاستكمال على ما قيل ان جوهر الفلك موجودا كاملا بالفعل في جوهره وكنهه وكيفه ووضعهم وسائر احواله ولم يبق فيه شيء مما بالقوة الا الاوضاع المختلفة التي لا يمكن حصولها بأسرها دفعة واحدة ثم ان

الفلك لما تصور كمال العقل وانه لم يبق فيه شئ مما بالقوة الا وقد خرج الى الفعل اشتاق الى التشبه به فيستخرج ما فيه من القوة الى الفعل ولما تعذر عليه استخراج جملة الاوضاع من القوة الى الفعل لاجرم يستخرجها من القوة الى الفعل واحد ابعد واحد الى غير النهاية فهذا ما قيل *

(ثم ها هنا شك) وهو من الدليل قد دل على ان الفلك انما يتحرك طلبا للكمال اما لم قلتم انه لم يبق فيه شئ الا الاوضاع حتى يتعين ان تكون حركته لاجل استخراج الاوضاع وهب انكم عرفتم كماله في جوهره وصورته ومقداره واستدارته لكنكم ما اقمتم حجة برهانية على انه ليس فيه شئ مما بالقوة الا هذه الاوضاع فلعل فيه امورا كثيرة بالقوة ويكون استخراجها الى الفعل اولى واهم للفلك من استخراج الايون والاوضاع اليس ان الشيخ اعترف بانه لم يثبت انحصار الاعراض في التسمية ببرهان فكيف يمكنه القطع بحصول كل الكمالات الا الايون والاوضاع *

(وله ان يجيب عنه) بان قد دلت على ان السكالم المطلوب لا يمكن ان يكون ممكن الحصول بتمامه ولا ممتنع الحصول بتمامه بل لا بد وان يكون امورا بين القوة التامة والفعل التام ابدأ وليس ذلك الا الحركة *

(ولنا ان نجيب عنه) بان المقصود ليس هو الحركة بل ما يحصل بواسطتها وهو عندكم استخراج الايون من القوة الى الفعل فلم لا يجوز ان يكون المطلوب بالحركة شيئا آخر وهو تمكلات متجددة متعاقبة ممتعة الاجتماع بل الغالب على الظن القريب من اليقين ان الحركة الدائمة التي لا تقتر لا بد وان تكون لغرض اعلى واجل مما لو فعله الواحد منا لعد عابثا سقيها *

(ومما يدل على ما قلناه) انه لو كان غرض الفلك في حركته استخراج الايون

والاوضاع من القوة الى الفعل فالفلك الثامن يمكنه ان يدور في اليوم الواحد دورة واحدة تامة يستخرج في اليوم الواحد جميع الايون والاوضاع التي يستخرجها الآن الى الفعل في اربعة وعشرين الف سنة فلما لم يستخرجها في اليوم الواحد بل في هذه المدة الطويلة علمنا انه ليس غرضه من حركته مجرد استخراج الاوضاع *

(بل نحقق ذلك ونقول) ان كل من كان غرضه ايجاد فعل وكان يمكنه ايجاد ذلك الفعل في ساعة واحدة استحال ان يفعله في ساعتين لان تطويل المدة يتضمن تأخير وجوده والقصد الى التأخيرينا في كون ذلك الوجود مقصودا *
(اللهم الا ان يقال) ان في ذلك التأخير ايضا غرضا وخيئذ يكون الغرض في ايجاد ذلك العمل في تلك المدة الطويلة ليس هو حصول ذلك الفعل فقط بل شيء آخر سوى حصول ذاته *

(واذا عرفت ذلك فنقول) لو كان الغرض من الحركة استخراج الاوضاع الى الفعل لسكانت تلك الحركة حركة يستحيل ان يوجد ما هو اسرع منها لكن التالي باطل فالقدم مثله (بيان الشرطية) ما بينا من انه متى مكن تحصيل الشيء في زمان اسرع فالمدول عنه الى تحصيله في زمان ابطاينا في كون حصول ذلك الشيء مطلوبا *

(واما بيان امتناع التالي) فهو ان الحكماء اتفقوا على انه لا حركة الا ويمكن ان يوجد ما هو اسرع منها وايضا فهب انه ليس كذلك بل لسرعة الحركات حد محدود وليكن ذلك هو سرعة الفلك الاعظم فيلزم ان يكون حركات جميع الافلاك مساوية لحركة الفلك الاعظم حتى ان في مدة دورة واحدة للفلك الاعظم تتحرك كرة القمر ما يساوي مدار الفلك الاعظم ولما لم يكن كذلك

كذلك علمنا انه ليس غرض الفلك في حركته هو استخراج الاوضاع بل اكتساب انواع اخر من الكمالات لا يعلمها الا الله تعالى *

(فهذا ما نقوله) في هذا الموضع وهذا الفصل من كلامنا وهو مشتمل على رموز ونكت من استحضار الاصول الماضية وقف عليها وظهر منها بالحق الذي لا يحصى عنه ولكننا تركناها مستورة لئلا يصل اليها الا من هو اهله *

(ومما قيل) في هذا الموضع من الشكوك ان التشبه بالعقل محال لان صيرورة الجسم عقلا محال *

(واجيب عنه) بان قيل ليس غرض الفلك ان يجعل نفسه مثل العقل بل ان يستخرج الكمالات اللاتئة به من القوة الى الفعل كما خرجت الكمالات اللاتئة بالعقل من القوة الى الفعل (واذا عرفت) هذه الجملة ظهر لك ان المحرك القريب للفلك هو النفس التي هي المبدأ القريب لحركة الفلك والمباشرة لها وقد عرفت انها وان كانت مدركة للجزئيات فلا بد ان تكون مدركة للمجردات المفارقات وظهر انه لا بد من وجود موجود آخر اعلى من مباشر التحريك وذلك هو العقل ثم انه لا بد في كل حركة من الحركات الفلكية من وجود هذين المبدئين *

(والدليل) الذي دل على ان اصل الحركات ليس لاجل العناية بالسافات فلات فهو بعينه يقتضى انه لا يجوز ان تكون جهة حركاتها او كيفية حركاتها في بطونها وسرعتها لاجل العناية بالسافات *

(واعلم) ان للمتقدمين في تعيين الفلك في حركته جهة مخصوصة وبطونه وسرعته المخصوصتين رأين *

(احدهما) انهم قالوا ان اصل الحركة لاجل التشبه بالمقول المفارقة وجهة

الحركة للمنايا بالسافلات قالوا لان الفلك لو تحرك لا الى تلك الجهة بل الى جهة اخرى لكان التشبه بالمقول المفارقة حاصل فلما استوى عنده الامر ان يختار الانفع كما ان رجلا خير الواود ان يذهب الى موضع لهم له ثم يكون الى هذا الموضع طريقان ويكون سلوكه لاحدهما نافعا للغير ولا يكون سلوكه للطريق الثاني نافعا لذلك الغير فان خيره يتجه نحمله على سلوك الطريق النافع للغير فكذلك هاهنا *

(واعترض الشيخ) على ذلك فقال لو جاز ذلك لجاز ان يقال الحركة والسكون بالنسبة الى الفلك سيان والحركة انفع للسافلات فلا جرم اختارها الفلك ولما كان هذا باطلا فكذا ما قالوه *

(ولقائل ان يقول) الفرق بين الصورتين ظاهر لان السكون عدم الكمال الذي هو التشبه والحركة نفس ذلك الكمال ويستحيل ان يستوى كمال الشئ وعدم كماله بالنسبة اليه واما الحركة الى جهة والحركة الى جهة اخرى فكل واحدة منهما كمال وكل واحدة منهما فيما يرجع الى مقصود الفلك وهو استخراج الاوضاع من القوة الى الفعل سواء فلما تساوى في غرضه لا جرم اختار الانفع للسافلات فظهر الفرق بين الصورتين (بل الوجه) القوي في ابطال ذلك ان اختيار الحركة الى جهة مخصوصة لاجل السافلات اما ان يكون بالنسبة اليه كاختيار الحركة الى جهة اخرى او يكون احدهما اولي به ونعيد الوجه المذكور *

(وثانيهما) علة اختيار الجهة والسرعة والبطؤ اختلاف مبادئ هذه الحركات في ماهياتها وهي المقول المفارقة *

(فان قيل) ان الفلك لا يشبه بالمقل في الكمال الذي يخصه من حيث هو عقل

لان التلك يستحيل ان يحصل له كمال العقل فان الكمال اللائق بالعقل من حيث هو عقل يتمتع حصوله للجسم من حيث هو جسم بل انما يشبه به في مطلق كونه كاملا واذا كان كذلك استحال ان يكون اختلاف العقول سببا لاختلاف الحركات مثاله النجار اذا تشبه بالصانع لامن حيث انه صانع بل من حيث انه يريد ان يستخرج كل ما يليق به في تجارته الى الفعل كما ان الصانع قد اخرج كل ما يليق به الى الفعل فاذا كان وجه التشبه ذلك فلو كان التشبه به بدل الصانع فقيم الواحد اذا اوشيتا آخر كان التشبه حاصلا *

(فنقول) الاسروان كان كما قلتموه الا ان مبدء تلك الحركات المختلفة هو العقل فيلزم من اختلاف العقول اختلاف آثارها (وانت ان اردت) الحق الصريح ظلت ان الشيء اذا تشبه بشيء لا بما يخصه في كماله بل في عموم كونه كاملا استحال ان يكون اختلاف ماهيات الامور المتشبه بها علة لاختلاف ذلك التشبه على ما قررناه في الشك *

(وان استدلت) باختلاف الحركات على اختلاف الحركات فهذا لا يتم ايضا لان بان تقول الواحد لا يصدر ~~عنه~~ الواحد اذ لو لم تقل بذلك فاي مانع يمنع من ان تقول ان واجب الوجود عام الفيض وان كل فلك له خصوصية ماهية مخالفة لماهية التلك الآخر ولبن ماهية كل واحد منها غير مستعدة الا للحركة مخصوصة فالفيض العام من المبارى تعالى يخص لتخصص القابل واذا كان كذلك بطلت هذه التفريمات الطويلة *

(فهذا ما نقوله) في هذا الموضع واما الكلام في عدد العقول فسيأتى في شرح مذهب القدماء في كيفية سلسلة الوجود (وليكن) هذا آخر الكتاب الثاني وبالله التوفيق *

﴿ الكتاب الثالث ﴾

* في الالهيات المحضة وفيه اربعة ابواب *

﴿ الباب الاول ﴾

* في اثبات واجب الوجود ووحدته وبراءته عن مشابهة الجواهر
والاعراض * وفيه ستة فصول *

﴿ الفصل الاول في اثباته تعالى وتقدس ﴾

(اعلم ان اكثر) المقدمات التي تبنى عليها ابراهيم مطالب هذا الكتاب قد سبق
فيما مضى حقنا ان ركب البراهين من المقدمات التي مضى تحقيقها وان
لا نطول بامادتها الكتاب *

(فنقول) الناس قد توصلوا الى اثبات واجب الوجود بطرق (فمن الناس)
من توصل بطريقة الامكان وهي معتمد الحكماء قالوا لاشك في وجود
الموجودات فاما ان يكون فيها مايستحيل عليه العدم لذاته اولى فيهما ما يكون
كذلك والاول هو المطلوب والثاني يقتضي القول بصحة العدم على كلاً ولا شك
في صحة الوجود عليها ايضاً والالم تكن موجودة فاذا صح الوجود والعدم
عليها لم يترجح الوجود على العدم الامر جرح مؤثر فاذا اكسل الممكنات مؤثر
وذلك المؤثر يجب ان لا يكون ممكناً ولا لكان له مؤثر لكونه من الممكنات
واذ ليس ذلك من الممكنات فهو واجب الوجود وذلك هو المطلوب *

(وهذا البرهان) مبني على مقدمات اربع قد صححناها (ومنها) ان الممكن يحتاج
الى سبب (ومنها) ان ذلك السبب يجب ان يكون امر او جودياً (ومنها) انه
يستحيل الدور (ومنها) انه يستحيل التسلسل وهذه المقدمات كلها قد صححناها
جا براهيم فيما مضى *

(و من الناس) من زعم انه لا حاجة في هذا البرهان الى ابطال الدور وقطع التسلسل *

(قال) لا نأقول ان كان في الاشياء شيء واجب الوجود فقد حصل المطلوب وان لم يكن فيها شيء واجب الوجود فهي باسرها نمكنة الوجود و ممكن الوجود يستحيل استناد وجوده الى ممكن الوجود لوجهين *

(احدهما) ان الممكن لو كان مؤثرا في وجود غيره لكانت ذاته معتبرة في تلك المؤثرية فان وجودية المؤثر معتبرة في موجوديته وذات الممكن من حيث هو هو ممكنة الوجود فلو كان الممكن مؤثرا في وجود غيره لكان امكانه جزءا من مؤثرته لكن الامكان يمتنع ان يكون جزءا من المؤثرية لان الشيء من حيث هو ممكن ليس بواجب ومن حيث هو مؤثر واجب والشيء الواحد بالاعتبار الواحد لا يكون ممكنا وواجبا (وهذه الحجة) هي بعينها دليل الحكماء على ان الصورة المادية لو كانت موحدة لكانت موحديتها بشركة المادة التي ليس لها الا القبول وذلك محال فلاذآ يمتنع ان تكون الصورة المادية مؤثرة *

(وثانيهما) قال الممكن اذا استند الى سبب فلما ان يكون استناده اليه لا مكانه اولاً لا مكانه ومحال ان لا يكون لا مكان فان كل اعتبار لا يتحقق فيه الامكان وجب ان يتحقق فيه اما الوجوب واما الامتناع وهما منافيان لا مكان الى الغير فضلا عن ان يكونا محجين الى ذلك الغير فبقى ان يكون الاستناد الى العلة المعينة لا مكان فالامكان علة للحاجة الى تلك العلة فكل ممكن وجب ان يكون محتاجا الى تلك العلة فلو استند ممكن الى ممكن لزم ان يكون الممكن الذي هو العلة مستندا الى نفسه لكونه ممكنا وذلك محال

فثبت انه لا يجوز استناد الممكنات الا الى واجب الوجود*
 (وها تان الطريقتان) يمكنك ان تعرف مأخذ الكلام فيهما وعليهما بما قدمضى*
 (واعلم) ان من الناس من يظن انه يحتاج في اثبات واجب الوجود الى
 اثبات امكان العالم وليس الامر كذلك بل يكفينا ذلك بالامر الذي ذكرناه
 من ان الموجودات ان كان فيها واجب الوجود فقد حصل المقصود وان لم يكن
 فيها ما هو واجب الوجود فالكل ممكن والممكن مستند الى الواجب ففي
 الموجودات على كل حال موجود واجب الوجود ثم اذا شرعنا بعد ذلك
 في احصاء صفات واجب الوجود فحينئذ يظهر ان العالم بما فيه من الجواهر
 والاعراض ليس بواجب الوجود بل هو من آثار وجوده*

(ثم للذين) احتجوا على ان العالم ممكن ثلاثة امور*

(الاول) ان الاجسام مركبة من الهيولى والصورة ولاشئ من المركب
 بواجب الوجود والهيولى والصورة كل واحدة منهما محتاج الى الآخر
 ولاشئ من الواجب محتاج فالعالم بكمليته واجزائه ممكن*

(الثانى) ان العالم وجوده زائد على ماهيته وكل ما كان كذلك فهو ممكن*

(الثالث) ان العالم فيه كثرة ولاشئ مما فيه كثرة بواجب الوجود*

(فهذه الامور الثلاثة) هي التى عولوا عليها وانت ان استحضرت الاصول
 المذكورة فيما مضى عرفت ما في هذه الطرق وعليها فهذا ما يتعلق بطريقة
 الامكان*

(ومن الناس) من زعم ان علة الحاجة هي الحدوث وزعم ان احتياج ما لم يكن
 ثم كان الى التأثير في العقول من احتياج الممكن الى السبب (ثم منهم) من
 زعم ان علة الحاجة هي الحدوث فقط ومنهم من زعم ان علة الحاجة هي الامكان*

بشرط كونه مماس يحدث وهذه الطريقة الاخيرة قوية *
 (ومن الناس) من اعتمد على الاحكام والاتقان المشاهدين في السموات
 والارضين وخاصة في تركيب بدن الانسان وما فيه من المنافع الجليلة والبدايع
 الغريبة التي تشهد فطرة كل عاقل بانها لا تصدر الا عن تدبر حكيم عليم وهذه
 الطريقة دالة على الذات وعلى العالمية وهي طريقة من تأملها ورفض عن نفسه
 المقالات الباطلة وجد نفسه مضطرة الى الاعتراف باثبات المدبر عند مشاهدة
 خلقة اعضاء الحيوان *

(اما الطبيعيون) فانهم استدلوا بالحركة وانها لا بد وان تنتهي الى محركات
 غير متحركة وان المحرك الذي لا يتحرك لا بد وان يكون له حاصل ابد اكل ما
 كان ممكنا في حقه والذي يكون كذلك لا بد وان يكون واجب الوجود *
 (ومن الناس من زعم) ان العلم بالله تعالى علم بديهي فان الانسان يجد نفسه عند
 الوقوع في محنة اولية متضرعة الى موجود قادر يخرج منه انواع البليات *
 (واصحاب) الرياضات وتجريد النفس يزعمون ايضا ان العلم بوجود الله
 تعالى ضروري بديهي وبالله التوفيق *

الفصل الثاني في وحدة واجب الوجود

(الادلة) التي عول عليها الحكماء في ذلك مبنية على مقدمات ست تكلمنا
 فيها في الكتاب الاول *

(اولها) ان الوجوب امر ثبوتي *

(وثانيها) ان الوجوب بالذات يتمتع ان يكون وصفا خارجا عن الذات *

(وثالثها) ان الوجوب وصف مشترك *

(ورابعها) ان التمين زائد على ماهية المتمين *

(وخامسها) ان التمين وصف ثبوتي *

(وسادسها) ان ما به الاشتراك غير ما به الاختلاف *

(ثم اذينا) هذه المقدمات (فنقول) لو قدرنا ذواتنا مشاركة في وجوب الوجود متبائنة بالهويات والماهيات والتمينات فانه لا بد وان يكون وجوب وجود كل واحدة منها مائرا الهوية كل واحدة منها *

(فنقول) لا يخلو ما ان تكون بين وجوب وجود كل واحدة منها وبين تمينه ملازمة او لا تكون فان لم تكن بين الجهتين ملازمة كان الوجوب غير مقتض لذلك التمين وذلك التمين لا يقتضى الوجوب فاتصاف الوجوب بذلك التمين او ذلك التمين بذلك الوجوب يستدعى سببا من الخارج فيكون كل واحد من تلك الاشخاص ممكن الوجود محتاجا الى سبب يوجد له ويشخصه فلا تكون الاشياء الواجبة واجبة هذا خلف واما ان كان بين الجهتين تلازم فذلك التلازم اما ان يكون لانسفس طبيعتهما او يكون لانسفس طبيعتهما فان كان الاول فقد عاد المحال وان كان لانسفس طبيعتهما فلا بد وان يكون احدهما علة والاخر معلول اذ من المستحيل ان يكون كل واحد منهما علة لصاحبه اذ يلزم الدور *

(وبتقدير) ان لا يبطل هذا القسم من هذا الوجه يمكننا تقرير هذه بان نقول يمتنع ان تكون الخصوصية مقتضية الوجوب لان الوجوب على هذا التقدير وان كان داخلا في ذات الخاص الا انه يكون خارجا عن تلك الخصوصية لان جهة الاشتراك لا محالة خارجة عن جهة الامتياز لكننا قد بينا في المقدمات ان الوجوب بالذات يستحيل ان يكون تابعا لماهية غيره *

(واما ان جعلنا) الوجوب بالذات متبوعا وجعلنا تلك الخصوصية معلولة

للوجوب فتي تحقق الوجوب بالذات تحققت تلك الخصوصية بعينها فكل واجب الوجود لذاته ليس الا ذلك الواجب الواحد فاذا واجب الوجود واحد هذا تمام الحجة *

(ويمكن ايرادها) على وجه آخر فنقول لو كان واجب الوجود لذاته أكثر من واحد لكان كل واحد منهما كبا من جزئين على ما تقرر فيكون جزءاً من واجب الوجود فيكون واجب الوجود متقوماً بهما فلا يكون واجب لذاته واجبا لذاته لان قوامه بجزئه وجزئه غيره وما قوامه بغيره فليس بواجب (ثم اننا نقل الكلام) الى جزئيه فنقول الجزء ان لا بد وان يتشارك في الوجوب والا لكان الواجب متقوماً بما ليس بواجب والمتقوم بغير الواجب غير واجب فالواجب ليس بواجب هذا خلف فاذا ثبت تشا ركهما في الوجوب الذاتي فلا بد وان يتباينا من وجه آخر اذ لو لم يتباينا من وجه آخر لم يتميز احدهما عن الآخر فلا يكونان اثنين بل يكونان شيئاً واحداً فلا يكون لـكل منهما جزءان وقد ثبت ذلك هذا خلف (واذا كان) كل واحد من الجزئين مشاركا للآخر من وجه ومبائنا له من وجه آخر لم ان يتركب كل واحد من الجزئين من جزئين آخرين ودائماً كل ما يفرض فيه من الجزئين لا بد وان يكونا متشاركين في الوجوب ومتباينين من وجه آخر وذلك يوجب انقسامهما الى جزئين آخرين فاذا يجب ان يكون كل واحد منهما مركباً من اجزاء غير متناهية لكن كل كثرة فلا بد فيها من الواحد لكن يستحيل ان يكون فيها واحد لان ذلك الواحد يكون مشاركا لغيره في الوجوب متبايناً له في الخصوصية فيكون فيه تكثر فلا يكون فيه واحد وكل ذلك محال فاذا واجب الوجود واحد *

(ويمكننا ان نورد ذلك) على وجه آخر فنقول لو كان واجب الوجود اكثر من واحد لسكانت الاشياء الداخلة تحته اما ان يكون تمايزها بالذاتيات اولا بالذاتيات فان كان بالذاتيات كان واجب الوجود جنسا تحته انواع وان كان لا بالذاتيات كان نوعا تحته اشخاص *

(فتقول) محال ان يكون جنسا تحته انواع من وجوه ثلاثة (الاول) هو انه لا بد لتلك الانواع من فصول تميز بعضها عن البعض وذلك باطل لان الفصل يجب ان يكون علة لوجود حصة النوع من الجنس فيكون لوجوب الوجوب بالذات وجود آخر فيكون موجودا مرتين وذلك محال *

(الثاني) هو ان وجوب الوجود بالذات من حيث انه كذلك هو الذي لا يلزم من عدم غيره عدمه ومن حيث انه متقوم بالفصل يلزم من عدم الفصل عدمه فيكون الشيء الواحد متعلقا بالغير وغير متعلق به هذا خلف *

(الثالث) هو انه لا يخلو اما ان يتميز كل واحد منهما عن الآخر بفصل يختص به واما ان يمتاز احدهما عن الآخر بفصل وجودي والآخر يمتاز عنه بعدم ذلك المعنى وهذا الاخير ممتنع لانه اذا امتاز احدهما عن الآخر بعدم الشرط الذي لذلك الآخر فيكون من شأن وجوب الوجود ان يثبت قائما مع عدم شرط يلحق به والعدم ليس له معنى محصل في الاشياء والالكان في شيء واحد معان بلا نهاية فان فيه خلاف اشياء بلا نهاية فلا يخلو اما ان يكون وجوب الوجود متحققا في المجرد من دون الزيادة التي في ذى الزيادة او لا يكون فان لم يكن فليس لعدم الشرط وجوب الوجود وان كان فتكون الزيادة فضلا وحشا في قيام واجب الوجود واما ان امتاز كل واحد منهما عن الآخر بفصل وجودي فلا يخلو اما ان يكون كل واحد منهما شرطا في

وجوب الوجود فيشذمتنع خلو كل واحد منهما عن الشرطين وإذا كانا حاصلين فيهما فاما ان لا يكون حصولهما موجبا لوقوع الا متياز واما ان يوجب تميز كل واحد منهما عن نفسه بمحصول الوصفين في كل واحد وان لم يكن كل واحد منهما شرطا كان وجوب وجود هذا متقوما دون ما في الآخر من المميز ووجوب وجود الآخر متقوما دون ما في هذا من المميز فيشذ لا يكون واحدا من المميزين مقوما للوجوب اصلا لان الوجوب قد تقرر عند عدم هذا فارة وعند عدم ذلك اخرى بل يكونان عارضين وحيشذ يبقى الكلام في سبب الا متياز *

(واما ان قيل) بان وجوب الوجود بمشروط باحد تلك الفصول لا بعينه • (فهذا مجتمع) لانه اذا كان هذا الفصل غير محتاج اليه ولا ذلك ايضا محتاج اليه فقد تشارك كل واحد منهما في انه يستغنى عنه فوجب ان لا يكون الواجب محتاجا الى كل واحد منهما •

(فان قيل) هذا منقوض باللون فانه لا يتقرر وجوده الا اذا انضاف اليه فصل اي نوع من انواعه كان وكذلك الهيولى لا تقوم الا عند صورة اية صورة كانت ولا يعتبر في تقوم اللون فصل معين ولا في تقوم الهيولى صورة معينة •

(فنقول) ان اللون غير محتاج في ماهيته الى شىء من تلك الفصول وانما محتاج في وجوده اليها واللون الذى هو حصة السواد محتاج في وجوده بعينه الى فصل السواد وكذلك الذى في البياض فملى هذا لو كان واجب الوجود كذلك لكان في وجوب وجوده مستغنيا عن الفصل فكان يجب ان يحتاج الى تلك الفصول في وجود آخر فيكون للواجب بذاته وجود آخر هذا

خلف وحاصل هذا الوجه بعد التطويل يرجع الى الوجه الاول *
 (واما القسم الثاني) وهو ان يكون واجب الوجود نوعا تحته اشخاص
 فذلك ممتنع اما من حيث الاجمال فلانه ان كان كل واحد منها مساويا للآخر
 في تمام الماهية ومفارقا له في غير الماهية وهو ما السجل واحد منها من التمين
 والتشخيص وجب ان يكون التمين الذي هو زائد على الماهية ولا حق بها
 مستدعي العلة غير تلك الماهية وغير لوازمها فيكون لولا تلك العلة لم يكن ذلك
 الواجب فيكون الواجب المعين معلولا فلا يكون الواجب واجبا
 هذا خلف *

(وهن وجه آخر) وهو انك قد عرفت ان الطبيعة الواحدة لا تتكرر الا بسبب
 تكثر الحامل والمادة *

(وبالجملة) فلا بد من التباين في الوقت والزمان والحيز والمكان فما ليس يعقل
 في حقه ذلك استحالة ان يكون نوعه في اشخاص كثيرة *
 (وانت تعلم) ان هذه الادلة كلفها مبنية على تلك المقدمات الست وان الحكماء
 لم يتكلموا في اتقانها وانما طولوا انفسهم في تكثير هذه الادلة التي هي متفرعة
 على تلك الاصول ونحن قد قلنا في تلك الاصول ما حضرنا في الوقت ورجو
 من الله تعالى ان يفتح علينا ابواب رحمته في زيادة اتقان تلك الاصول *

الفصل الثالث في نفي الكثرة عن واجب الوجود *

(لا يجوز) ان تكون له اجزاء تقوم ذاتها لاجزاء حسية كما يكون للجسم
 من الاجزاء الحسية ولا عقلية كما له من جزئيه الحيولى والصورة في المشهور
 لان المركب محتاج الى جزئه وجزؤه غير فلكمركب محتاج الى الغير والمحتاج
 الى الغير ممكن لذاته فاذا واجب الوجود لذاته ممكن لذاته هذا خلف *

(وقال بعضهم) البرهان لم يدل الا على موجود تنقطع عنده سلسلة الحاجة ومن المعلوم ان الموجود المركب من امور يمتنع ارتفاع كل واحد منها يكون ايضا ممتنع الارتفاع فيثبت ان يكون صالحا لان تنقطع عنده سلسلة الحاجة *
 (فنقول) في جوابه ان بكل واحد من اجزائه لو كان واجبا لذاته لكان واجب الوجود لذاته اكثر من واحد وقد ابطنا ذلك فاذا واجب الوجود منها جزء واحد وباقي الاجزاء ممكن فالمجموع الحاصل من تلك الاجزاء الممكنة ايضا ممكن فيكون واجب الوجود على كل حال ممكنا هذا خلف *

(ومما استدل به) على نفي الكثرة ان نقول كل واحد من تلك الاجزاء اما ان تكون بينهما ملازمة او لا تكون بينهما ملازمة اصلا او تكون للملازمة من احد الجانبين دون الآخر فان كانت الملازمة من الجانبين فذلك الملازمة اما ان تكون لذاتيهما او لثالث فان كانت لثالث كان ذلك المركب من حيث هو هو معلول ذلك الثالث وان كانت لذاتيهما فلا يخلو اما ان تكون لاحدهما حاجة في تحققه الى الآخر او لا تكون اليه حاجة ولا الى ما يحتاج اليه الآخر وهذا القسم الاخير يوجب استغناء كل واحد منهما عن الآخر وانقطاعه عنه لان الشيء اذا كان غنيا في وجوده عن الآخر وعمما يحتاج اليه الآخر فلو قد رنا عدم ذلك الآخر لم يؤثر عدمه في عدم الآخر بوجه اصلا فيكون كل واحد منهما غنيا عن الآخر من كل الوجوه فلا يمكن وجوب مقارنتهما الا اتفاقا كما يقال متى كان الانسان ناطقا فالحمار ناهق فان دام مقارنتهما ليس لان في احدهما اقتضاء الآخر بل كل واحد منهما بحال لو قدر عدم الآخر فان الاول لا ينعدم فاذا لا يحصل من وجود موجودين او جزئين هذا شأنهما مجموع يكون لذلك المجموع وحدة حقيقة فاذا لا بد وان تكون لاحد

الجزئين حاجة الى الجزء الآخر اوالى ما يحتاج اليه الآخر من الممتع ان يكون لكل واحد منهما حاجة الى الآخر والالزم تقدم كل واحد منهما على الآخر الموجب لتقدم كل واحد منهما على نفسه فاذاً ذلك التعلق يكون في الوجود من جانب واحد فلا يكون الجزء ان معاً في درجة الوجوب بل يكون احدهما واجبا لذاته والآخر ممكنا لذاته معلولا لذلك الواجب فثبت ان واجب الوجود على كل حال يجب ان يكون واحداً *

واعلم اننا اذا قلنا ان واجب الوجود واحد في ذاته فلسنا نغني به انه يجب ان يكون واحداً في سلوبه و اضافاته وكيف نقول ذلك وكل شيء فانه مسلوب عنه امور غير متناهية ويضاف اليه امور غير متناهية وهو اذا اخذ مع تلك السلوب والاضافات لا يكون واحد احقيقاً بل المدعى ان الذات التي هي معروضة تلك السلوب والاضافات لا تكون الا واحدة *

(وبالجملة) الذات التي هي معروضة للصفات الحقيقية والا اعتبارية يجب ان تكون واحدة (ومما يحقق ذلك) ان الوحدة ابعدا لاشياء عن طباع الكثرة ثم انه تعرض لها سلوب غير متناهية فان المراتب الغير المتناهية من الاعداد مسلوب عنها ولها الى كل مرتبة من تلك المراتب اضافة (فظهر وبان) انه لا محيص عن تكثير السلوب والاضافات فظهر ان واجب الوجود لا يجوز ان تكون في حقيقته كثرة *

(الفصل الرابع في انه تعالى ليس بجسم)

﴿ الفصل الرابع في انه تعالى ليس بجسم ﴾

(وذلك) من وجوه خمسة (الاول) ان كل جسم فانه يفرض فيه اجزاء خسية

يكون كله متعلقا بها ولا شيء مما هو كذلك بواجب الوجود *

(والثاني) ان كل جسم فانه يوجد جسماً آخر مشار كاله في نوعه او في جنسه لانه

لوجود

لو وجد ما يشار كة في تمام ماهيته فقد وجد ما يشار كة في نوعه وان لم يوجد مثله فلا شك ان جسما آخر موجود مثل النبات والحيوان هو مشارك للجسم الواجب وجوده في الجسمية فيكون ذلك الجسم الواجب داخلا تحت جنس وممتازا عن سائر الانواع بفصل مقوم فيكون واجب الوجود مركبا وواجب الوجود ليس بمركب (وفي هذه) الحجة كلام يمكنك ان تعرفه من الاصول الماضية *

(الثالث) ما بينا في باب العلة والمعلول ان القوى الجسمانية متناهية الفعل وثبت ان واجب الوجود يجب ان لا تكون لافاضته له وجود بداية ولا نهاية فلا يكون واجب الوجود جسما *

(الرابع) ما بينا في كتاب النفس والعقل وجود جواهر غير جسمانية وبيننا ان علة المجرد يجب ان تكون مجردة والبارى تعالى مبدأ المبادى فيجب ان لا يكون جسما *

(الخامس) ان كل جسم مركب من الهوى والصورة ولاشئ من الواجب بمركب وايضا فقد قدمنا ان الهوى والصورة ليست احدا هامة مطلقة لقوام الاخرى بل العلة المطلقة لهما شئ ثالث غير جسماني فلا يكون واجب الوجود جسما وقد علمت ما في هذه الطريقة *

﴿ الفصل الخامس في انه تعالى ليس بجوهر ﴾

(الجوهر) لفظ مشترك بين امور كثيرة والذي يقتصر عليه منها هاهنا امور اربعة *

(الاول) ان نمنى بالجوهر كل موجود غني عن المحل والموضوع وواجب الوجود بهذا المعنى جوهر *

(الثاني) ان معنى به كل ماهية اذا وجدت في الالعيان كانت لا في موضوع وهذا انما يتناول الشيء الذي يفتأ وجوده ماهيته فان قلنا بان وجود الباري تعالى هو نفس ماهيته لم يكن الباري جوهرًا بهذا المعنى وان قلنا بان وجوده زائد على ماهيته كان جوهرًا *

(الثالث) ان معنى به الذات القابلة للصفات والحكماء اتفقوا على ان ذات الباري تعالى لا يمكن ان تكون موصوفة بشيء من الصفات الثبوتية الغير الاضافية لان تلك الصفات اما ان تكون واجبة لذواتها اولا تكون ومحال ان تكون واجبة لذواتها *

(اما اولا) فلانه يلزم منه وجود شيئين واجبي الوجود وهو محال *
(واما ثانيا) فلان الموجود الواجب لذاته استحالة قيامه بغيره وتوقفه في وجوده على ذلك الغير (واما ان كانت) ممكنة الوجود لذواتها فتكون لها علة وعلتها اما ذات الباري تعالى وما ينتهي الى ذاته تعالى لمثبت ان واجب الوجود واحد فلو كانت تلك الصفات حالة منطبعة في ذات الباري تعالى لكان الباري فاعلا لها وقابلا لها وقد ثبت ان ذاته بعيدة عن انحاء التكررتكون الذات الاحدية قابلة وفاعلة مما وذلك محال *

(هذا) حاصل ما قيل فيه وهو مبني على ان البسيط لا يكون بالنسبة الى الشيء الواحد قابلا وفاعلا وقد قلنا فيه ماسمعتنه *

(ومما هو موضع التمعجب) الكثير انهم اتفقوا على ان تعقل الاشياء عبارة عن انطباع صورها في العاقل واجمعوا على ان الباري تعالى عالم بالكليات فاذا قد حصلت في ذاته صور المعلومات وتلك الصور معلولات ذاته فاذا ذاته فاعلة لها وقابلة وذلك يبطل ما قالوه *

(فان قيل) أنهم ينكرون ارتسام صور الكليات في ذاته *

(فنقول) اذا كان العلم عندهم عبارة عن ارتسام صور المعلومات في ذات العالم فمتى انكروا هذا الارتسام فقد انكروا كونه عالما *

(ثم الذي يدل) على اعترافهم بذلك ما ذكره الشيخ الرئيس في النمط السابع من الاشارات بعدما بين ان العاقل لا يتحد بالمعقول فانه اورد على نفسه سؤالا (فقال) ولما تقول لو كانت المقولات لا تتحد بالعاقل ولا بعضها مع بعض لما ذكرت ثم قد سلمت ان واجب الوجود يعقل كل شيء فلم يكن واحدا حقا بل هناك كثرة *

(واجاب) بانه لما كان يعقل ذاته بذاته ثم تلزم قيومته عقلا لذاته بذاته ان يعقل الكثرة جاءت الكثرة لازمة متأخرة لادخاله في الذات مقومة وجاءت ايضا على ترتيب وكثرة اللوازم من الذات متباعدة او غير متباعدة لا تلزم الوحدة فالاول يعرض له كثرة لوازم اضافية وغير اضافية وكثرة سلوب وبسبب ذلك كثرت الاسماء لكن لا تأثير لذلك في وحدانية ذاته فهذه الفاظ الاشارات *

(وهي صريحة) فيما ذكرناه لانه سلم ان عقله للكثرة كثرة لازمة للذات متأخرة لادخاله مقومة وسلم ايضا ان الاول يعرض له كثرة لوازم اضافية وغير اضافية وكل ذلك نفس ما ادعيناه من ان ذاته تقتضي امورا تحصل في ذاته وعند ذلك يبطل قولهم ان البسيط لا يكون قابلا وفاعلا *

(واما في الشفاء) فانه في الباب الذي اثبت فيه ان واجب الوجود عقل وعاقل ومعقول بين ان صور المقولات اما ان تكون موجودة في ذاته او لا تكون فان لم تكن فاما ان تكون موجودة في محل وهي الصور الافلاطونية

التي اطلناها واما ان تكون موجودة في شئ آخر وذلك ايضا باطل فتمين
ان تكون الصور المعقولة مرتسمة في ذاته (وانما لم نقل) عبارته في هذا المعنى
لطولها وان اردتها فطالع هذا الموضع من كتاب الشفاء *

(ثم قال) بعد ان تكلم في ذلك (وينبغي ان يحفظ) ان لا تكثر ذاته ولا يتأتى
بان تكون ذاته مأخوذة مع اضافة ما يمكنه الوجود فانها من حيث هي علة
لوجود زيد ليست بواجبة الوجود بل من حيث ذاتها فهذا ما ذكره في هذا
الموضع *

(ومما يحقق) انه لا بد لهم من الاعتراف بذلك انهم زعموا ان ادراك الشئ
هو ان تكون حقيقته متمثلة عند المدرك والبارى مدرك للاشياء عالمها فيجب
ان تكون حقائقها متمثلة في ذاته وايضا فانهم عندما بينوا ان العلم يجب ان يتغير
عند تغير المعلوم زعموا ان العلم ليس مجرد اضافة فقط بل هو عبارة عن كيفية
ذات اضافة واذا كان كذلك فعلم الباري تعالى بالاشياء يجب ان يكون
صفات ذات اضافات وتلك الصفات تكون قائمة بذات الباري تعالى وذلك
يحقق ما ذكرناه *

(فان زعموا) ان علمه بالاشياء هو نفس ذاته فذلك يناقضه قولهم ان العلم
عبارة عن حصول صورة مساوية للمعلوم في العالم ومعلوم ان ذات الباري
تعالى لا تماثل شيئا من الممكنات، فكيف يكون نفس ذاته هو العلم بالممكنات
(وايضا) ينقضه تسليم الشيخ في الفضل الذي اوردناه هاهنا من الاشارات
ان علمه بالتكثرة لازم لعلمه بذاته خارج غير مقوم لذاته ومن المعلوم ان اللازم
للشئ الخارج عنه الغير المقوم له ليس هو نفس ذلك الشئ *

(فظهر مما ذكرناه) اعترافهم بل اتفقهم على ان ذات الباري تعالى علة لوجود

الصور العقلية الحاصلة في ذاته فتكون ذاته فاعلة لتلك الصور وقابلة لها وإذا كان ذلك عين مذهبهم فكيف اتفقوا على انكاره وكيف بنوا عليه هذه المسائل ابطالا واثباتا وماذا الا لاجل ان الحب الشديد لهذه الكلمات مانع عن الوقوف على تناقضها والا فهذا التناقض اظهر من ان يخفى على المبتدي فضلا عن المستهى *

(ومن الاشكالات عليهم) في قولهم البسيط لا يكون قابلا للشي ولا فاعلا له ان كونه علة ومبدأ للاشياء من الامور الاضافية والاضافات امور وجودية في الخارج عندهم فاذا آذ انه مبدأ لتلك الاضافات وقابلة وايضا فقد بينا في الكتاب الاول ان تعين واجب الوجود لذاته لا بد وان يكون مفهوما زائدا على مجرد كونه واجبا ولذلك فان المفهوم من الواجب لا يمنع من ان يكون مقولا على كثيرين والمفهوم من هذا الواجب يمنع من ذلك فاذا تعين هذا الواجب زائد على كونه واجبا وهو وصف نبوي *

(وهذه اصول) عليها بنوا ادلتهم في وحدة واجب الوجود ثم ان ذلك التعين معمول لوجوبه وصفة له فقد صدر عن حقيقته التي هي الوجوب الذاتي ذلك التعين مع كونه موصوفا به وهو يبطل ما قالوه *

(وايضا) فقد دللنا على ان وجوده تعالى زائد على ماهيته وماهيته علة لذلك الوجود موصوفة به وهو يبطل ما ذكروه (فظهر) ضعف حججهم على نفى الصفات (بل هم يشبتون) الصفات وهي الصور المعقولة المرتسمة في ذات الباري تعالى ولما كانت الماهيات المعقولة غير متناهية كانت الصور العقلية المرتسمة في ذات الباري تعالى ايضا غير متناهية *

(ثم انهم يقولون) هذه عوارض متقومة بذات الباري تعالى *

(والصفائية) يقولون هذه صفات قائمة بذات الباري فلا فرق بينهم وبين الصفائية الا ان الصفائية يسمون هذه الامور صفات ويقولون انها قائمة بالذات والحكماء يسمونها عوارض ويقولون انها متقومة بالذات فلا اختلاف في اللفظ لافي المعنى *

(الامر الرابع) المفهوم من لفظ الجوهر ان يكون مورد الصفات المتعاقبة واحتجوا على انه لا يجوز ان يكون الباري تعالى كذلك بامور اربعة (اقواها) ان كل صفة يعقل ثبوتها لو اوجب الوجود فلما ان تكفي في تحققها ذات واجب الوجود او لا تكفي فان كفت ذاته فيها واجب حصول تلك الصفة له دائما بدوام الذات وان لم تكف كان ثبوت تلك الصفة او لا ثبوتها متوقفا على ثبوت شئ آخر او لا ثبوت ذلك الشئ لكن ذاته تعالى لا تخلو عن ثبوت تلك الصفة او لا ثبوتها وكلاهما متوقفان على ثبوت ذلك الغير او لا ثبوتها فاذا ذاته تكون متوقفة على ذلك الغير فتكون ذاته في نفسها ممكنة الوجود *

(ولنذكر ذلك) بعبارة اقرب فنقول ان كل متلازمين فلا بد وان يكون لاحدهما الى الآخر حاجة او يكونا منتسبين الى ثالث وهاهنا طرفا النقيض من الثبوت واللا ثبوت من لوازم ذات الباري فلا بد وان يكون احدهما الى الآخر محتاجا او يكونا مستندين الى ثالث فان استندا احدهما الى الآخر فيكون ذلك الحكم هو المستند الى الذات وانما يكون كذلك اذا كانت الذات كافية في وقوع تلك الصفة او لا وقوعها اذا كانت الذات كافية امتنع وقوع التغير واما ان لم يستند الواحد منهما الى الآخر فكل واحد منهما ممتنع الانفكاك عن الآخر ولزم ان يكون كل واحد منهما ممكنا فتكون ذات الواجب ممكنة وهو محال *

(فان قيل) فذات واجب الوجود بالنسبة الى كل شيء لا تخلو عن ثبوته او عن عدم ثبوته وثبوت ذلك الشيء وعدمه يتوقف على ثبوت علة ذلك او لا ثبوت علة فعلية مساق قولكم لا خلاص عن احتياج ذات واجب الوجود الى الغير * (فنعول) ليس الامر كما توهمتموه لان كل شيء انتسب الي واجب الوجود فواجب الوجود لا يخلو عن ثبوته او لا ثبوته لكن ذات واجب الوجود تكون كافية اما في ثبوت ذلك الشيء او لا ثبوته لها على معنى ان ما ثبت لواجب الوجود فانما يثبت لاجل ان ذاته تقتضيه وما لا يثبت فانما لا يثبت لان واجب الوجود لنفس حقيقته يد فمه *

(وبالجملة) فسلب ما يسلب عنه وثبوت ما يثبت له ليس الا لنفس حقيقته فلا يلزم توقفه على الغير واما لو لم يكن مستقلا باقتضاء ثبوت ذلك الوصف او باقتضاء سلب ذلك الوصف فلا محالة يكون متوقفا على احد الامرين اعني علة الثبوت او الالابوت والمتوقف على الغير ممكن فثبت ان التغير على واجب الوجود محال وهو المعنى يقولهم ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود بجميع جهاته *

(وقد تمسك بعضهم) بانه لو امكن ان تحدث لذات الباري تعالى صفة لم تكن لكان المؤثر فيها هو ذاته والقابل لها هو ذاته وذلك محال وقد عرفت ضعف هذه الحجة *

(وقد تمسكوا ايضا) بان كل صفة تحصل لواجب الوجود فلهي لها اما ذات واجب الوجود او ما يستند اليه وكيف ما كان فيلزم من امتناع تغير ذاته امتناع تغير لوازمه القريبة والبعيدة فاذا امتنع التغير عليه (وهو ضعيف) لان للسائل ان يقول هذا باطل بالحوادث المحسوسة فانها متغيرة مع استنادها الى ذات

واجب الوجود اما بتغير واسطة او بواسطة فلم لا يجوز ان يكون هاهنا كذلك *
 (وقد تمسكوا ايضا) بان كل ما يصح عليه التغير فانه قبل وقوع ذلك
 التغير يكون بالقوة متغيرا وواجب الوجود يستحيل ان يكون بالقوة متغيرا
 (وهذه الحجة) لنظية لان المراد بالقوة هي الامكان (فنعول) لم لا يجوز ان يكون
 واجب الوجود واجبا في ذاته وممكنا في بعض صفاته وعلى هذا التفسير (١)
 قد زال التناقض *

﴿ الفصل السادس في انه سبحانه وتعالى ليس بمرض ﴾

(لان المرض) محتاج الى الموضوع ولا شيء من المحتاج بواجب وليس ايضا
 صورة لهذا المعنى *

(فان قيل) لم لا يجوز ان يكون غير محتاج الى الحلول في المحل ولكنه يصح
 عليه الحلول *

(قلنا) لما مضى ان كل ما يصح عليه الحلول ويجب عليه الحلول ولانه اما ان يحل
 في الاجسام او في غير الاجسام (والاول) يلزم منه انقسامه تبعا لانقسامها
 وذلك محال (والثاني) محال لانه اذا كانت ذاته غنية عن ذلك الشيء
 الذي فرض محلا لم يكن حلولا احدهما في الآخر اولى من حلول الآخر فيه
 فاما ان يحل كل واحد منهما في الآخر وهو محال اولا يحل احدهما في الآخر
 وهو المطلوب *

(واقول) لو ثبت القول بالهيولي فهو تعالى ليس بهيولي لانها متقومة بالصورة
 محتاجة اليها فلا تكون واجبة الوجود لذاتها (وليس قابلا للمدم) لان واجب
 الوجود هو الذي لا تكون حقيقته قابلة للمدم اذ لو كانت قابلة للمدم وهي
 ايضا قابلة للوجود فحينئذ يكون واجب الوجود ممكنا هذا خلف واذا لم تكن

حقيقته

(١) التمييز ١٢

(الفصل السادس في انه سبحانه وتعالى ليس بمرض)

حقيقته قابلة للعدم استحالة عليها العدم (وايضاً) فلان عدمه لما تجدد بعده
 ما لم يكن فلا بد وان يكون له سبب فاما ان يكون لعدم ما كان محتاجاً الى
 وجوده او لوجود ما كان محتاجاً الى عدمه *

(والاول) باطل لو جهين (اما اولاً) فلاستحالة احتياج الواجب لذاته في
 وجوده الى غيره *

(وامانانيا) فلان الكلام في عدم ذلك الشرط كالكلام في عدمه *

(والثاني) ايضاً باطل لان ذلك الذي حدث يستدعي سبباً والاسباب مستندة
 في سلسلتها الى واجب الوجود فاذا وجود ذلك الحادث محتاج الى وجود
 واجب الوجود فيستحيل ان يكون مؤثراً في عدمه والا لكان مؤثراً في عدم
 ما يلزم من عدمه فيكون مؤثراً في عدم نفسه (وايضاً) فلان عدمه لما تجدد
 بعدما لم يكن فلا بد وان يكون لذلك العدم سبب فكان وجوده محتاجاً الى
 عدم ذلك السبب للعدم والمحتاج الى الغير ممكن فيكون الواجب ممكناً
 هذا خلف *

(واما الذين) يعتقدون ان وجوده عين ماهيته فانه يمكنهم ان يذكروا حجة
 اخرى وهي ان الممكنات اذا شرط فيها الوجود لم تكن قابلة للعدم فان السواد
 بشرط كونه موجوداً يستحيل ان يكون قابلاً للعدم فاذا كانت الممكنات القابلة
 للعدم متى شرط فيها الوجود خرجت عن قبول العدم فالذي لا اعتبار لحقيقته
 الا الوجود كيف يكون قابلاً للعدم *

(واقول) ليس له ضد لانه ان عني بالضد ما يؤثر في عدمه فقد بينا ان العدم عليه
 محال وان عني به مالا يجتمعان في المحل او في الموضوع فقد بينا انه ليس له محل
 ولا موضوع *

(وايضاً) ليس له بد لانه لا مثل له ولا يمكن ان يتحد بغيره لوجبهين *

(اما اولاً) فلان الاتحاد في نفسه غير معقول على ما سلف *

(وامانانياً) فلانه يوجب صحة العدم والحدوث عليه وذلك محال *

(وليس) له جنس ولا فصل ولا حد لذاته لبرأته عن التكثر *

(واقول انه) لا يجوز ان يكون موصوفاً باللون والطعم وبالرائحة لان اللون عبارة عن هذه الهيئة المحسوسة بالبصر المختصة بالجسم ذي الوضع فان كان له لون فذلك ان امكن ان يحس بالبصر وجب ان يحس في جهة مخصوصة ووضع مخصوص فتكون ذاته مخصوصة بالجهة وموصوفة بالوضع وذلك محال وان لم يمكن ان يحس بالبصر كان وقوع اسم اللون عليه وعلى ما نقله من اللون باشتراك الاسم ويرجع حاصل المطالبة الى المطالبة بنقي صفة غير معقولة وذلك مما لا يمكن اقامة البرهان على نفيا ولا على اثباتها فان كل تصديق فلا بد فيه من تصور الطرفين وهكذا الكلام في نفى (الشهوة) (والنفرة) وسائر ما يمد من الصفات وبالله التوفيق *

الباب الثاني

(في احصاء صفاته تعالى * وفيه عشرة فصول)

(الفصل الاول في انه سبحانه وتعالى عالم بذاته وبالكمالات)

(وعليه) برهانان (الاول) اننا انما نعلم اننا ليس بجسم ولا جسماني فيكون مجرد الذات وقد بينا في باب العلم ان كل مجرد فانه يكون عاقلاً لذاته فالبارى اذا عاقل لذاته ثم بينا ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وذات البارى تعالى علة لوجود جميع الممكنات لما ثبت انه ليس في الوجود الا واجب وجود واحد فلذا يلزم من علمه بذاته علمه بسائر الممكنات *

(البرهان)

(البرهان الثاني) (الفصل الاول في انه سبحانه وتعالى عالم بذاته وبالكمالات)

(البرهان الثاني) ان كل مجرد على ما بينا فانه يمكنه ان يقارنه سائر المجردات، فكل ما يمكن في حق البارى تعالى فهو واجب فاذا البارى يجب ان تقارن ذاته سائر الماهيات فهو اذا عالم بجميع الماهيات التى تغاثره والعالم بغيره يمكنه ان يعلم ذاته فالبارى يمكنه ان يعلم ذاته وما يمكن في حقه فهو واجب فالبارى واجب ان يكون عالما بذاته وبكل المعلومات الكلية *

(وهذه البراهين) قدمضى تقريرها ويجب علينا في هذا الموضع ان نجيب عن الشبهتين المذكورتين في انكار عالمية البارى تعالى *

(احتج) من انكر كونه تعالى عالما بذاته باسرين (الاول) قد ثبت ان التعقل عبارة عن حضور ماهية المعقول عند العاقل فلو كان البارى تعالى عالما بذاته لكان تعقله لذاته اما نفس حضور ذاته عند ذاته او حضور صورة اخرى مساوية لذاته في ذاته والقسمان باطلان لوجهين *

(اما اولا) فلان التعقل حالة اضافية لا يمكن تقريرها الا بين اثنين (واما ثانيا) فلان تعقله لذاته لو كان نفس ذاته لكان العالم بذاته عالما بكونه عاقلا لذاته ولكانت الدلالة على احدهما دلالة على الآخر وبطلان التالى يشهد ببطلان المقدم *

(واما الثانى) وهو ان يكون تعقله لذاته عبارة عن حضور صورة مساوية لذاته في ذاته فذلك محال لاستحالة الجمع بين المثليين فثبت ان القول بكونه عاقلا لذاته يفضى الى القسمين الباطلين فيكون ذلك باطلا واذا استحال ان يعقل ذاته استحال ان يعقل غيره لانه لو عقل غيره لصح منه ان يعقل انه يعقل غيره وفي ضمن ذلك امكان عقله لذاته لكن التالى محال فالمقدم مثله *

(فالجواب) ان هذه الشبهة منقوضة لعلنا بانفسنا فان ما ذكرتموه قائم

هاهنا مع أنا نقول أنفسنا قبطل ما ذكر تمومه *

(ثم نقول) قد بينا في باب العلم أن العلم والادراك والشعور ليس عبارة عن حضور صورة المدرك في المدرك بل عن إضافة مخصوصة بين المدرك والمدرك ثم إن تلك الإضافة قد تكون محتاجة إلى انطباع ماهية المدرك في المدرك وذلك عندما يكون أحدهما مغايراً للآخر فإنه متى كان كذلك صح من العالم أن يعلم ماهية ذلك المعلوم وإن كان معدوماً في الخارج فلا جرم لا بد أن تحصل تلك الماهية في نفس العالم ليقع للعالم الإضافة المسماة بالادراك إليه وأما إذا كان المدرك نفس المدرك لم يكن هنا حاجة إلى حصول صورة أخرى إذ من المحال أن يدرك المدرك ذاته عند ما تكون ذاته معدومة فلا جرم كان حضور ذاته كافياً في تحقق تلك النسبة *

(فهذا مأخذ الجواب) والاطناب فيه قد مضى *

(الشبهة الثانية) لو علم ذاته لصح منه أن يعلم علمه بذاته والعلم بالعلم بالذات ليس هو عين العلم بالذات لأننا نجد من أنفسنا تفرقة بديهية بين العلمين ولأننا إذا علمنا شيئاً ثم علمنا علمنا بذلك الشيء فالمعلوم بالعلم الأول هو ذلك الشيء والمعلوم بالعلم الثاني هو العلم بذلك الشيء وإذا تباين المعلومان فلا بد وأن يتباين العلمان لا سيما وهذا المعلومان أمر أن يصح أن يعلم أحدهما عند الجهل بالثاني *

(واذ ثبت) أن العلم بالعلم بالذات مغاير للعلم بالذات وثبت أن البارئ تعالى لو كان عالماً بذاته فإنه لا محالة يصح منه أن يعلم علمه بذاته وثبت أن كل ما يصح في حقه كان واجباً لاستحالة أن تخالط ذاته طبيعة القوة والامكان فإذا ذلك العلم واجب الحصول في حقه وكذلك أيضاً العلم بالعلم بالذات علم ثالث فيكون أيضاً واجب الحصول وهذه المراتب مما لا نهاية لها وكل واحدة

منها مرتبة على الآخري فتكون هناك علل ومملولات لانهاية لها لامرّة واحدة بل مراراً لانهاية لها لان هذا الاشكال يتوجه في كل واحد من الماهيات المعقولة للباري وهذا الكلام لا يختلف سواء قيل العلم خضور صورة المعقول في العاقل او قيل انه صفة حقيقية ذات إضافة او قيل انه مجرد نسبة وإضافة وانه لا بد وأن يحصل اما صور متسلسلة او كيفيات متسلسلة لو اضافات متسلسلة ولما كان ذلك محالاً فادى اليه مثله *

(والجواب) ان هذه الاضافات لا آخر لها ولا تنقطع ولكن لها بداية فان اولها هو العلم بالذات وبعد ذلك للعلم بالعلم بالذات والبرهان انما قام على وجوب تناهي الممكنات الى اول ولم يقيم على وجوب تناهي الممكنات الى آخر كيف و المناسبات الحاصلة بين مراتب الاعداد الغير المنتهية غير متناهية وهي محصلة بالفعل *

(ومن القدماء) من اعترف بعلمه تعالى بذاته ومنع كونه علماً بغيره وذكر فيه ثلاث شبه *

(الاولى) انه لو عقل غيره لاستحال ان يكون عقله بغيره هو نفس ذاته لانا اذا قلنا التعقل هو حضور صورة المعقول في العاقل فالكلام ظاهر لانه يستحيل ان تكون الصورة المطابقة للماهية المعقولة المخالفة لذات الباري هي نفس ذاته واما اذا قلنا التعقل امر اضافي فالكلام فيه ايضاً ظاهر لان تلك الاضافة زائدة على ذات الباري تعالى *

(فنقول) لو كان علماً بغيره لكان علمه بذلك الغير مغايراً لذاته لا حقاً لذاته وذلك محال من وجوه ثلاثة *

(الاول) ان ذلك العلم يكون ممكناً لذاته (اما اولاً) فلان واجب الوجود

واحد (واما ثانياً) فلانه لو كان واجبا لذاته لم يكن صفة لغيره واذا كان ممكنا فله علة ولا علة الا ذات الله تعالى فتكون ذاته علة لذلك العلم وموصوفة به فيكون البسيط فاعلا وقابلا وذلك محال *

(الوجه الثاني) ان ذاته تكون موصوفة لذلك العلم فتكون محلا للاعراض وذلك شنيع *

(الوجه الثالث) ان كان لواجب الوجود كمال في حصول تلك الصور المقولة في ذاته فيكون كماله بشئ خارج عن ذاته وكل ما يستكمل بشئ فالمستكمل احسن من المستكمل به فتلك الصورة اكمل من واجب الوجود بذاته هذا خلف (وايضاً) فاذا كانت تلك الكمالات خارجة عن ذات واجب الوجود كان الذي له في طباع ذاته وفي خاصة وجوده الامكان فتكون ذاته مخالطة للامكان والقوة هذا خلف (وايضاً) فكل ما كماله خارجة عن ذاته فذاته لذاته ناقصة فذات واجب الوجود ناقصة تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً وان لم يكن لواجب الوجود كمال في حصول تلك الصورة استحالة حصولها فيه *

(والجواب) اما قولهم يلزم ان يكون الشئ الواحد قابلاً وفاعلاً فنقول واي محال يلزم منه وقد بينا ان ذلك هو الحق واما سائر الوجوه المذكورة فكلمات اقناعية ركيكة واي نقصان في اثباته تعالى عالماً بكل المعلومات محيطاً بها مبرأ عن نقیصة الجهل والغفلة *

(الشبهة الثانية) قالوا لو كان تعالى عالماً بالكماليات وهي غير متناهية لان بعض المعلومات هو انواع العدد والاشكال لانهاية له لزم ان يكون في ذاته كثرة غير متناهية *

(والجواب) اما ان يكون في ذاته كثرة فقد بينا ان الممتنع هو تكثر ذاته

واما كثرة التوازيه فذلك مما لم يتم حجة على امتناعها والتعويل في مثل هذه
الاصول الهائلة على ما تستطيعه النفوس وتستقبحه غير ممكن وامادعواهم وقوع
كثرة غير متناهية فقد اجيب عنه من وجهين *

(احدهما) ان علمه تعالى بتلك المعلومات علم واحد فانه يصح وجود علم
واحد بمعلومات كثيرة ومما يدل عليه العلم المتعلق بمضادة السواد والبياض
فان ذلك العلم ان لم يكن له تعلق بالسواد والبياض لم يكن له تعلق الا بالمضادة
فقط وليس كلامنا في العلم المتعلق بالمضادة فقط بل في العلم المتعلق بمضادة
السواد والبياض *

(فان قيل) هناك علوم اربعة علم بالسواد وعلم بالبياض وعلم بالمضادة المطلقة وعلم
بانتساب المضادة اليهما *

(فنقول) هب ان هناك هذه العلوم الاربعة الا ان العلم الرابع وهو المتعلق
بانتساب المضادة اليهما هل هو متعلق بهما ام لا فان لم يكن متعلقا بهما كان
متعلقا بالمضادة وحدها فلم يكن هناك علم متعلق بمضادتهما *

(وبالجملة) فهذا الكلام لا ينقطع الا عند الاعتراف بتعلق ذلك العلم بهما
وبالمضادة وبانتساب المضادة اليهما فيكون ذلك علما واحدا امتثالا بمعلومات
عديدة *

(وليس لقائل ان يقول) هب انه يصح تعلق ذلك العلم الواحد بمعلومات
الكن بشرط ان يكون المعلومان بحال لا يصح العلم باحدهما مع الجهل بالآخر
وذلك مثل العلم المتعلق بمضادتهما فانه يستحيل العلم بذلك الا مع العلم بهما
فلا جرم صح تعلق العلم الواحد بهما واما المعلومان اللذان يصح العلم باحدهما
مع الجهل بالآخر فلم يتم الدلالة على صحة تعلق العلم الواحد بهما *

(فلما نقول) هذا الكلام يدل على ان المسائل ما احاط علما بمضمون ما ذكرناه لانه وان استحال ان يعلم بمضادة السواد والبياض الا مع السواد والبياض لكنه لا يستحيل ان يعلم السواد مع الجهل بالبياض وبالعكس مع انها قد صاروا معلومين بعلم واحد وذلك يدل على صحة تعليق العلم الواحد بمعلومين كيف كانا ولذا ثبت ذلك اندفع الاشكال *

(ولفائل ان يقول) افقد دللنا على ان تعقل الشيء انما يكون عند ارتسام صورة مطابقة له في ذات العاقل ومعلوم انه يستحيل ان توجد صورة تطابق ماهيتها جميع الماهيات المعقولة بل لا بد لكل ماهية معقولة من صورة تطابقها على حدة واذا كان كذلك فيلزم من علمه تعالى بالاشياء تكثر تلك العلوم *
(وايضا) فب انقلنا ان تعقل الاشياء لا يستدعي ارتسام ماهياتها في العاقل الا انه لا بد في كل حال من اضافة تحصل للقوة العاقلة مع المعقول ومن المعلوم بالضرورة ان الاضافة الى شيء غير الاضافة الى شيء آخر وكيف ما كان فان العلم بالشيء مغاير للعلم بشيء آخر لانه يصح منا ان نفتقد كون الذات عالمة باحد المعلومين عند ذهولنا عن كونها عالمة بالمعلوم الآخر ولولا ان علمها باحد المعلومين مغاير لمعلمها بالمعلوم الثاني لاستحال ان نعلم كونها عالمة باحد المعلومين عند ذهولنا عن كونها عالمة بالمعلوم الثاني كما انه يستحيل ان يجتمع فينا العلم والجهل بكونها عالمة بالمعلوم المعين واذا بطلت هذه القاعدة اندفع ما ذكره من الجواب *

(وثانيهما) ان نلتزم وجود علوم غير متناهية ولا يمكنهم ان يقولوا ان نصف تلك العلوم اقل من كلها فقد تطرقت الزيادة والنقصان اليها فتكون متناهية *

(لأننا) ان طرق الزيادة و النقصان لا يوجب التناهي على الاطلاق ولا يمكنهم ان يطلوا ذلك بان تلك الكثرة اما ان يقال بانها صدرت عن ذات الباري على الترتيب السببي والمسببي فيلزم وجود علل ومعلولات لانهاية لها اولا على الترتيب السببي والمسببي فيلزم ان يصدر عن الواحد اكثر من الواحد لانا نلزم ذلك وهو الحق الذي لا يحصى عنه *

(الشبهة الثالثة) قالوا ما لانهاية له يستحيل ان يخرج عنه شيء وما لا يخرج عنه شيء يستحيل ان يتميز عن شيء غيره لانه لا يوجد شيء خارج عنه حتى يتميز ذلك عن ذلك الخارج فاذا ما لانهاية له فانه لا يتميز عن غيره وكل معلوم فانه متميز عن غيره فاذا ما لانهاية له غير معلوم *

(والجواب) انه فرق بين ان يعلم ذات الشيء وان يعلم غيره عن غيره فان العلم بذات الشيء قد لا يتوقف على العلم بغيره والعلم بتميز الشيء عن غيره يتوقف لا محالة على العلم بغيره ونحن نساعد على انه يستحيل ان يعلم تميز جميع المعلومات عن غيره لانه لا يعلم تميز جميع المعلومات عن غيره الا اذا علم ذلك الغير وحيثذا يكون ذلك الغير احد اجزاء ذلك المجموع لا انه خارج عنه ولكن لا يلزم من استحالة العلم بتميز جميع المعلومات عن غيره استحالة العلم بجميع المعلومات لما بينا من امكان انفكاك احدهما عن الآخر وبالله التوفيق *

﴿ الفصل الثاني في علمه سبحانه وتعالى بالجزئيات ﴾

(اكثر المتقدمين) والمتأخرين من الفلاسفة انكروا ذلك واثبتوه الشيخ ابو البركات البغدادي ولا بد من تفصيل مذاهب الفلاسفة اولا *
(فنقول) اللائق باصولهم ان يقال الامور على اربعة اقسام لانها اما ان تكون مشككة ولا متغيرة واما ان تكون مشككة لا متغيرة واما ان تكون

متغيرة لا مشكلة واما ان تكون مشكلة ومتغيرة *

(فاما التي) لا تكون مشكلة ولا متغيرة فانه تعالى عالم بجميع ذلك سواء كان ذلك اكليا او جزئيا وكيف يمكن اطلاق القول بانه تعالى لا يعلم الجزئيات مع اتفاق الاكثرين منهم على علمه تعالى بذاته المخصوصة مع ان ذاته ليست بكنية لان الكلي لا وجود له في الالعيان وكذلك عالم بالعقل الاول الذي هو معلوله وكذلك سائر المقول *

(و اما المشكلة) الغير المتغيرة فهي الاجرام الفلكية فان مقاديرها واشكالها باقية مصونة عن انحاء التغيرات فهي غير معلومة باشخاصها للباري تعالى عند الفلاسفة لا لانه يلزم من ادراكها وقوع التغير في العلم بل لان ادراك الجسمانيات لا يكون الا بآلة جسمانية *

(و اما المتغيرة) الغير المشكلة فذلك مثل الصور والاعراض الحادثة والنفوس الناطقة فانها غير معقولة لا لان تعقلها يحوج الى آلة جسمانية بل لانها لما كانت متغيرة يلزم من تغيرها تغير العلم بها وذلك على الله تعالى محال *

(و اما المشكلة) المتغيرة فهي مثل الاجسام الكائنة الفاسدة فهي مما يمتنع كون الباري مدركا لها (لوجهين) اعني (لزوم التغير) (والحاجة الى الآلة الجسمانية) (واذ ذكرنا) هذا التفصيل اللائق باصولهم فلنشرع في تحقيق هذا المأخذ *

(احتجوا) على امتناع كونه تعالى عالما بالجزئيات بحجج قالوا لو كان الباري تعالى عالما بلذ زيدا في الدار فاذا خرج زيد عن الدار فلا يخلو اما ان يبقى علمه المتعلق بانه في الدار كما كان اولاً يبقى *

(ومحال) ان يبقى لوجهين (اما اولاً) فلانه لو كان معتقدا لكونه في الدار بعد خروجه عنها كان ذلك الاعتقاد جهلا والجهل على الله تعالى محال *

(واما

(واما ثانيا) فلان ذلك يوجب التغير لان ذلك الاعتقاد كان علما قبل خروجه
عن الدار وصار جهلا بعد خروجه عنها وان لم يبق ذلك الاعتقاد بل حصل
عقبه اعتقاد آخر فقد وقع التغير في العلم وذلك على الله تعالى محال *

(والاعتراض) عليه من وجهين (الاول) لم لا يجوز ان يقال العلم بان زيدا
سيخرج عن الدار هو العلم بخروجه عنها عند حصول ذلك الخروج *
(وبدل عليه) امران (الاول) لو تغير علمه بتغير المعلومات لكثير بتكررها
والتالي باطل فالمقدم مثله (الثاني) ان علمه علة المعلومات ولا شيء من العلل
يتغير بتغير المعلول فاذا علمه لا يتغير بتغير المعلومات *

(الثاني) ان يلزم هذا التغير ويجوز ان يحدث لذات الله تعالى احكام متجددة
بحسب تجدد الحوادث الزمانية ولا تقول بان وجود تلك الحوادث يوجب
حصول تلك الاحكام (بل نقول) ان ذاته سبحانه وتعالى مقتضية لحصول تلك
الاحكام وتجدد الحوادث بشرط تجدد تلك الاشياء الزمانية *
(والجواب) قد بينا في كتاب العلم انه يستحيل ان يكون العلم بان زيدا سيخرج
علما بخروجه عند خروجه *

(واما حديث) تكثر العلم بتكثر المعلومات فقد مضى القول فيه *
(واما ان علمه) علة المعلوم فلا يتغير بتغيره (فنقول) ان غيتم به ان تغير
المعلول لا يكون علة لتغير العلة فهو حق وان غيتم به انه قد يتغير المعلول عند
ما تكون العلة باقية كما كانت من غير تغير فذلك محال لان المعلول لو تغير عند
ما لا تكون العلة متغيرة لكانت نسبة تلك العلة الى وجود ذلك المعلول
وعدمه نسبة واحدة وما كان كذلك لا يصلح ان يكون علة بل الحق ان عدم
المعلول او تغيره يستحيل ان يحصل الا عند عدم العلة او تغيرها لا على ان يكون

عدم المعلول او تغيره علة لعدم العلة او تغيرها بل على ان يكون كاشفا عن ذلك ودليلا عليه *

(وامّا ان علمه (١)) علة المعلومات (فقول) العلم المتعلق بالشخص المعين يستحيل ان يكون علة لذلك الشخص لان العلم بالشخص تابع لوجود الشخص والتابع لا يكون علة للشيء بل العلم بالماهية الكلية ربما يقال انه علة لوجود المعلول واما الدلالة على امتناع وقوع التغير فقد سبقت *

(الحجة الثانية) قالوا ثبت في كتاب النفس ان ادراك المشكلات والجسمانيات لا يكون الا بالة جسمانية فلو كان البارئ تعالى مدركا لها لكان جسماء او جسمانيا وذلك محال *

(ولقائل ان يقول) انا قد بينا في كتاب النفس بالادلة القاطعة ان الشيء المجرد يمكنه ادراك المشكلات والجسمانيات فبطل ما ذكرناه *

(الحجة الثالثة) قالوا علم الباري تعالى بالجزئيات اما ان يكون تبعا لوجود الجزئيات واما ان يكون تبعا لعلمه باسباب تلك الجزئيات والقسم الاول ينقسم الى قسمين (فانه اما ان يكون) علمه بتلك الجزئيات من مقومات ذاته او من لوازم ذاته وكيف كان فان ذاته الواجبة تكون متوقفة على السبب المقتضى لوجود تلك العلوم لانا قد بينا ان كل ما تعرض له صفة مستفادة من الغير فانه يكون ممكنا في ذاته فيلزم ان يكون واجب الوجود لذاته ممكنا لذاته هذا خلف *

(واما القسم الثاني) وهو ان يكون المقتضى لتعلقه بالجزئيات تعلقه لاسبابها فهذا ايضا باطل لان الشيء اذا عرف بسببه كان ذلك لا محالة كليا فاما اذا عرفت ان السبب الفلاني اذا حضر في وقت كذا في محل كذا بشرط كذا فانه يجب ان يحدث المعلول الفلاني بشرط كذا وكذا فهذه التقييدات وان

أفادت تخصيصاً إلا أنها لا تفيد شخصية ولذلك فإن القول لا تأتي من حمل ذلك المفيد بتلك القيود على كثيرين فظاهر أنه يمتنع أن يكون العلم بالعلم مقتضياً للعلم بالعلوم من حيث كونها زمانية *

(واعترض الشيخ أبو البركات) فقال قولكم لو كان علمه بالأشياء مستفاداً من الأشياء لكان لغيره مدخل في تميم ذاته *

(وهذا منقوض) بكونه فاعلاً فإن فاعليته إنما تتم بصدور الفعل فيجب أن يكون لفعله مدخل في تميم ذاته وذلك باطل فيلزم منه نفي كونه فاعلاً وبما أن هذا الكلام باطل فكذلك ما قالوه *

(ويمكن أن يجاب عنه) فيقال اتصاف ذاته بالفاعلية لا يتوقف على وجود الفعل لأن وجود الفعل يتوقف على كونه فاعلاً فلو توقفت فاعليته على وجود الفعل لزم الدور بل هو لذاته موصوف بالفاعلية والفعل يتبع تلك الفاعلية هو ذاته ها هنا أن يحمل المعلوم تبعاً للعلم لأن يحمل العلم تبعاً للمعلوم *

(ولو قلتم) ذلك لكان ذلك هو القسم الثاني وهو أن يكون علمه بالأشياء متقدماً على الأشياء ولا يكون مشروطاً بحصولها ومتى قلتم ذلك لزم أن يكون علمه بالأشياء من لوازم ذاته التي هي علة للأشياء وقد بينا أن هذا العلم يتبع أن يكون متطابقاً بالأشياء من حيث أنها تكون زمانية متغيرة *

(ويمكن أن يعترض) على أصل الحجة فيقال من أثبت العلم بالزمانيات زعم أن العلم بحصولها تقتضيه الذات بشرط حصول تلك المعلومات فإنه عنيتهم بقولكم يلزم أن يكون لهذه المعلومات مدخل في تميم ذاته ذلك فلم قلتم أن ذلك محال فإن النزاع ما وقع الأفيه *

(الحجة الرابعة) قالوا الباري تعالى لو كان مدبراً للجزئيات لكان ذلك متبعاً له

لانه يكون دائما منتقلا من مدرك الى مدرك وذلك الانتقال يوجب الكلال والملال فان الانسان اذا واظب على الفكر يتأذى به بل انما يستريح عند الاعراض عن تلك الافكار فالبارى لو كان مدركا للمتغيرات لكان دائما في ذلك الانتقال *

(واعترض ابو البركات) البغدادي صاحب المعبر على هذه الحجة فقال انهم جعلوا الحركة السرمدية لاجرام الافلاك لذة وسعادة لها لكونها ملاءمة لجواهرها غير منافرة عنها فلم لا يجوزها هنا ان يكون الانتقال من معقول الى معقول لذبا ايضا *

(وذكر الشيخ) في كتاب (الانصاف) معترضا على ارسطو في هذه الحجة فقال انه ادعى هاهنا ان تتابع التعقلات متعب ولعله نسي نفسه حيث قال في العقل الهولاني انه يزداد بالتعقل قوة ولا يتعب في جوهره بل انما يتعب بسبب كلال الآلة وايضا فليس اذا استكمل الشيء وجب ان يكمل ويتعب وانما التعب هو اذى بسبب خروج عن الحالة الطبيعية وانما يكون ذلك اذا كانت الحركات المتوالية مضادة لمطلوب الطبيعة فاما الشيء اللذيذ والملائم المحض الذي ليس فيه منافاة بوجه فلم يجب ان يكون تكرره متعبا فهذا جملة كلام الشيخ على هذه الحجة *

(الحجة الخامسة) قالوا ادراك الجزئيات المتغيرة نقص لكون ذلك داخلا في التميز الذي هو مخالطة ما بالقوة والنقص على واجب الوجود محال *

(واعلم) ان رقالة هذه الحجة اظهر من ان يحتاج فيه الى التطويل فمذه ادلة نفاة العلم بالجزئيات *

(واما المنتبون) فانهم يحتجون بامور ثلاثة (الاول) وهو الاقوى انما ترى

مواد الحيوانات مثل النبي ودم الطمث اجساما متشابهة الاجزاء ومتشابهة الامتزاج ثم انه يتكون منها حيوان مركب من اجسام مختلفة الطبائع متباعدة الاوضاع والجهات ومن المعلوم ان القوة الواحدة الطبيعية في المادة الواحدة لا تفعل الا فعلا واحدا ومن هذا حكمت الحكماء بان شكل البسيط هو الكرة *
 (وقول من يقول) النبي وان كان متشابه الاجزاء في الحس الا انه مختلف الاجزاء في الحقيقة لا يدفع هذه الحجة *

(لا نا نقول) هب ان اختلاف الاعضاء لاختلاف المواد فما السبب المقتضى لتشكيل كل عضو بشكل مخصوص (ثم) ما السبب لترتيب الاعضاء وتجاورها على احسن ترتيب واكمل وضع بحيث عجزت العقول السليمة عن احصاء منافع ذلك الترتيب فظاهر عند ذوى العقول السليمة انه لا يمكن استناد ذلك الى اختلاف المواد ولا الى قوة طبيعية عديدة الشعور بآثارها ووافعالها ولا الى النفس التي للواحد منا فان نفوسنا عند ما تصير اكمل واقوى ربما لا تحيط بهيئة الاعضاء وتركيبها ومنافعها بعد اتعاب الخاطر في التعلم والاستماعة بمقالات المتقدمين الا بالقليل ولا تقدر على ان تتصرف في هذا البدن تصرفا قليلا فضلا عن الكثير فكيف يخطر ببال العاقل انها عندما كانت في غاية الضعف ونهاية الغفلة فطعت هذا البدن العجيب التركيب مع ما فيه من المنافع والكمال فظاهر بين ان هذا التركيب لا يصدر الا عن فاعل حكيم قادر على الكمال عالم بالكليات والجزئيات *

(فخذ اقرير هذه الحجة) وهى قوية جدا ولسكن عليها اشكالان *

(الاول) ان يقال هب ان فاعل هذه الابدان ومركبها حكيم عالم بالجزئيات لكن لم تلتزم ان ذلك هو المبدأ الاول فلم لا يجوز ان يكون المبدأ الاول

وجبا وجود شيء وذلك الشيء يكون عالما بالجزئيات ويكون حكما
يكون هو المركب لا بدان الحيوانات وان لم يكن المبدأ الاول كذلك *
(ولا يجزئني) في دفع هذا ما يقوله صاحب المعبر من ان كل كمال يحصل
شيء من علته فان ذلك الكمال بتلك العلة اولى فاذا كان معلول المبدأ
لاول حكما عالما فلان يكون المبدأ الاول كذلك كان اولى *

(لانا قدينا) في باب العلة انه ليس اذا اوجبت العلة امراً وجب ان
تكون تلك العلة موصوفة بذلك الامر فالحركة تسخن ولا تسخن والشمس
تسود وجه القصار ولا تسود بل المبادئ المفارقة هي الاسباب لوجود الجواهر
والاعراض مع انها ليست جواهر ولا اعراض واذا كان كذلك فلم لا يجوز
ان تكون الذات الواجبة علة لوجود موجود موجود عالم بالجزئيات وان لم تكن
الذات الواجبة موصوفة بذلك *

(وغاية ما يمكن ان يقال) في الجواب عن اصل السؤال انه لا دليل على
استحالة كون واجب الوجود عالما بالجزئيات ولا دليل على ثبوت موجود
يكون معلولا لواجب الوجود ويكون مركبا لبدن الحيوانات فالأولى
ان يحكم بان مركب الابدان هو البارئ تعالى لا معلوله اخذاً بالمقطع
ونفياً للمشكوك ولكن الاخذ بالأولى مما يليق بالقطعيات *

(الاشكال الثاني) ان يقال ان الفاعل لما رتب الاعضاء على وجه مخصوص
وشكلها بشكل مخصوص فاما ان تكون نسبة الجسم الذي تشكل بشكل
مخصوص الى ذلك الشكل كنسبته الى سائر الاشكال او لا تكون كذلك بل
ذلك الجسم له خصوصية باعتبارها كان ذلك الشكل اولى من سائر الاشكال
فان كان الاول فاذا خصصه الفاعل بشكل معين دون سائر الاشكال لم يكن

لذلك

لذلك التخصيص سبب فيكون الجائر قد وقع لاعن سبب هذا خلف *
 (وايضاً) اذا جاز ذلك جاز ان يقال بان القوة الطبيعية العديمة الشعور وان
 كان نسبتها الى جميع الاشكال نسبة واحدة الا انه صدر عنها شكل معين دون
 سائر الاشكال لا بسبب واما ان كان الجسم الذى وقع على شكل معين فيه خاصية
 باعتبارها كان ذلك الشكل به اولى فذلك اعتراف بان اختصاص الجسم
 بالشكل المعين امر عائد الى اختلاف المواد واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يقال
 الفاعل لهذه الصور قوة عديمة الشعور وانما اختلفت آثارها باختلاف حال
 القابل وايضاً فالاعضاء الواقعة على هذا الترتيب اما ان تكون نسبتها الى هذا
 الترتيب كنسبتها الى سائر الترتيبات او لا تكون فان كان الاول فقد وقع الممكن
 لاعن سبب *

(ثم) اذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان تكون القوة العديمة الشعور يصدر عنها
 ترتيب لاعن سبب وان كان لتلك الاعضاء خاصية باعتبارها كان هذا الترتيب
 اولى بها من سائر الترتيبات كان ذلك اعترافاً بان وقوع هذا الترتيب
 لا لاجل الفاعل بل لاجل ان هذه الاعضاء قابلة لهذا الترتيب دون سائر
 الترتيبات واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يقال المرتب قوة عديمة الشعور وانما
 صدر عنها هذا الترتيب دون غيره لان القابل ما كان قابلاً لآله *

(ويمكن ان يجاب) بان السبب في وقوع التشكلات المخصوصة للاعضاء
 والترتيب المخصوص علم الفاعل بان كمال حال ذلك الحيوان انما يحصل من
 ذلك الترتيب والتشكيل لان الجسم الذى تشكل بشكل القلب كان يمكن
 ان يتشكل بشكل آخر الا ان ذلك الشكل ما كان ملائماً لكمال حال الحيوان
 فالشكل المعين انما ترجع على غيره لكونه هو الملائم لحال الحيوان واذا كان

المرجح لشكل على شكل و ترتيب على ترتيب هو رعاية كمال الحيوان
ومعلوم ان هذه الرعاية لا تتأتى الا من عالم لا جرم وجب ان يكون مركب
الايد ان عالمها حكيم الا ان هذا يقتضى اشكالين *

(احدهما) ان ذلك يقتضى ان يكون للبارى تعالى في فعله غرض وذلك
محال على ماسياً فى الكلام فيه *

(الثانى) انه اذا كان ترجيح الفاعل شكلا على شكل و ترتيبا على ترتيب لا لجل
رعاية كمال حيال الحيوان لزم ان تكون رعاية كمال حال الحيوان علة مرجحة
لتفاعلية الفاعل ونحو كان كذلك لكان لا يصدر عن الفاعل الا ما يكون كمالا
لحال الحيوان وليس الامر كذلك فاننا نراه كثيرا في الآلام والاوراجاع
والنقائص والآفات فدل ذلك على ان رعاية كمال حال الحيوان ليست صالحة
لترجيح كون الفاعل فاعلا لشكل دون شكل و ترتيب دون ترتيب *

(وقد التزم جالينوس) بسبب هذا الاشكال انه متى لم يحصل كمال حال
الحيوان فانما لم يحصل لعدم مطاوعة المادة لان الفاعل لما كان يريد له فهذا
ما في هذه الحجة من المباحث *

(الامر الثانى) قالوا ان الحقيقة اذا تشخصت فلا بد لذلك التشخص من
علة ولعلل بأسرها منتهية الى واجب الوجود فيلزم من علم واجب الوجود
بذاته علمه بما هو علة لذلك التشخص من حيث انه هو واذا كان كذلك
وجب ان يصير ذلك التشخص من حيث هو هو معلوما *

(فان قيل) التشخص اذا صار معلوما باسبابه فانه يكون كليا لما عرفت ان
الماهية وان اعتبر فيها الف قيد فانها لا تخرج عن كونها كلية *

(فنقول) لا شك ان للتشخص وحدة وتعيينا بحيث اذا اعتبر ذلك يكون

نفس تصويره مانعا عن وقوع الشركة فيه وذلك التمين والتشخص يستدعي سببا يقتضيه ويستهي عند الصمود الى واجب الوجود فيكون علمه بذاته موجبا لعلمه بذلك التمين *

(وبالجمله) فلا كلام في ان علمه بذاته يوجب العلم بالاشخاص من حيث هي كلية لسكانا ندعى مع ذلك ان علمه بذاته يوجب العلم بتلك الاشخاص من حيث يكون نفس تصويرها مانعا لوقوع الشركة فيه فانها من حيث هي كذلك لاشك انها مستندة الى البارى تعالى والعلم بالعملة يوجب العلم بالمعلول *

(و لقائل ان يقول) كل ما يعرف بعلمته ويكون العلم بعلمته ممتنع التغير كان العلم بذلك المعلول ايضا ممتنع التغير اذ لو جاز تغير العلم بالمعلول عند بقاء العلم بالعملة كانت نسبة العلم بالعملة الى وجود العلم بالمعلول والى عدمه على السواء وكل ما كان كذلك فانه لا يكون علة فاذا العلم بالعملة لا يكون علة للعلم بالمعلول وقد فرض كذلك هذا خلف ولما كان العلم بالزمانيات من حيث هي كذلك في معرض التغير والزوال استحال ان يكون ذلك معلوما بعلم واجب الوجود بذاته الذى لا يتغير *

(الامر الثالث) انه لو لم يكن واجب الوجود عالما بالجزئيات لكان ناقصا والنقص عليه محال فهذه الحجة حجة خطائية لا يجوز التمويل عليها في القطعيات فهذا حاصل ما قيل في هذه المسئلة *

(الفصل الثالث في شرح ارادته تعالى)

(قال الحكماء) لا يجوز ان يكون صدور الممكنات عن البارى تعالى لاجل قصد منه الى ايجادها او غرض له في ذلك *

(واحتجوا) عليه بامور (الاول) ان واجب الوجود يمتنع ان يكون طالبا

لكمال يعود اليه وكل مرید وقاصد فهو طالب لكمال يعود اليه فواجب الوجود يستحيل ان يكون مریدا وقاصدا *

(اما بيان) ان واجب الوجود يمتنع ان يكون طالبا لكمال يعود اليه فلو جوه (الاول) ما ذكره في الاشارات من ان كل ما يكون كذلك كان ناقصا وكان فقيرا ومحتاجا الى كسب *

(ولقائل ان يقول) المعنى بقولكم انه ناقص وانه فقير ومحتاج الى كسب هو انه طالب لمصوّل حالة غير حاصلة في الحال وهذا هو نفس المطلوب فدعوى امتناعه دعوى امتناع المطلوب ويكون ذلك استدلالا على الشئ بنفسه * (الثاني) انه كامل لذاته فيكون كل الكمالات حاصلة له فيستحيل منه طلب شئ من الكمالات *

(ولقائل ان يقول) لو ثبت ان كل الكمالات ذاتي له لكان المقصود حاصلا لكن النزاع ليس الا فيه *

(الثالث) ان كل وجود سواه وكل كمال وجود سواه فانما يحصل منه فلو حصل كماله من غيره لزّم الدور *

(ولقائل ان يقول) لم لا يجوز ان تكون له كمالات ذاتية هي اسباب لوجود الممكنات وكمالاتها ثم ان الممكنات لا تكون اسبابا لتلك الكمالات حتى يلزم الدور بل لانواع اخر من الكمالات فيشذ لا يلزم الدور *

(الرابع) وهو العمدة انه لو استفاد صفة من غيره لزّم ان يكون في ذاته ممكن الوجود ويحتاج عليه بما ذكرناه في باب نفي التغير *

(واما بيان) ان كل مرید فهو طالب لكمال يعود اليه فذلك لان وجود ذلك المراد اما ان يكون راجعا بالنسبة الى ذلك المرید على عدمه او لا يكون

فإن لم يكن وجوده راجعاً بالنسبة الى المرید من عدمه كان ترجح ارادة الوجود على ارادة العدم لاعن سبب فيكون الممكن واقعا لاعن سبب هذا محال وان كان وجود المراد راجعاً بالنسبة الى المرید من عدمه فلا شك ان ذلك الرجحان والا ولوية حاصلة لذلك المرید بسبب ذلك الفعل ولولاه لما حصلت تلك الاولوية فثبت ان كل مرید فهو طأب للكمال *

(فان قال قائل) انا قد نفعل افمالا بلا غرض ولا يكون لنا فيه نافع كالا حسان الى الناس من دون ان يكون لنا فيه فائدة وايضا فان الهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان من كل الوجوه فانه يختار احدهما على الآخر لا لسبب وكذلك المخير بين اكل الرغيفين المتماثلين من كل الوجوه عند اشتداد حاجته الى احدهما فانه يختار احدهما دون الآخر لاعن سبب وكذلك النائم ينقلب من احد جنبيه على الآخر لاعن سبب وكذلك العايب بلحيته لا يكون له في ذلك غرض بل لا يكون في العيب بشعة معينة دون غيرها غرض مرجح *

(فالجواب) انه اما الا حسان فالغرض فيه حسن الاسم والثواب او التخلص عن الرقية المؤلمة المتخيلة في الخيال وكل ذلك مما يجلب نفعا او يدفع ضررا وهو في حق واجب الوجود محال (واما سائر) الصور فلا بد وان يفرض هناك مرجح اما عقلي او ظني او خيالي وان لم يكن شيء من ذلك فلا بد وان يكون السبب في تعيين تلك الارادة دون غيرها شيئا من التشكلات السماوية والحر كات العلوية وتكون تلك الارادة ضرورية جبرية فان لم يوجد شيء من ذلك استحال ترجح احد الطرفين على الآخر ومتى بقي على التساوى استحال وقوعه *

(الثاني) قالوا كل من فعل فعلا لغرض شيء آخر كان ذلك الفاعل اخس من

الشيء الذي فعل ذلك الفعل لاجله مثل الخادم فان فعله لما كان لغرض المخدم
لاجرم كان اخس من المخدم فلو فعل الباري تعالى فعلا لاجل صلاح غيره
لكان ذلك الغير اشرف منه تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا *

(ثم سألوا) انفسهم وقالوا ان هذا يقتضي ان يكون الراعي اخس من الغنم
وان يكون النبي اخس من الامة *

(واجابوا عنه) بان التزموا ان الراعي من حيث انه راع اخس من الغنم
والنبي من حيث انه مبسوث الى الخلق اصلاحيهم اقل درجة من الخلق نعم الراعي
له جهة اخرى غير كونه راعيا وهي الانسانية وهو باعتبارها اشرف من الغنم
والنبي ايضا له جهات اخر وراء كونه رسولا وهو باعتبارها اشرف من
الامة فهذا ما قالوه *

(وانا اعجب) من الشيخ انه كيف يستجيز استتمال امثال هذه الحجة مع انه
هو الذي يقول في منطق الشفاء اذا رأيت الرجل يقول هذا خسيس وهذا
شريف فاعلم انه خلط وذكر في المباحث ان الرجل العلمي لا يلتفت الى كون
هذا خسيسا وذلك شريفا وانما ذلك اليق بالخطابة واذا كان هذا كلامه فكيف
عول عليه في بيان ان العالي لا يفعل لاجل السافل شيئا مع ان ذلك اولى
المطالب بالتحقيق *

(الثالث) قالوا القصد الى التكوين مشروط بالعلم بالجزئيات وذلك على الله
تعالى محال فكذلك القصد الى التكوين *

(الرابع) هو انه اذا اراد شيئا معيناد ون غيره فاما ان تكون ليرادته لذلك
الشيء واجبة اولا تكون فان لم تكن واجبة احتاجت الى سبب ولا يتسلسل
بل لا بد من مقطع وذلك المقطع اما ارادة واجبة او موجب غير الارادة فان

كان المقطع موجبا غير الارادة كانت فاعلية الباري تعالى بالايجاب لا بالارادة .
وان كان المقطع ارادة واجبة (فنقول) وجوب تلك الارادة اما ان يكون
لذاتها وهو محال لان الارادة صفة والصفات لا تكون واجبة بذاتها واما
ان يكون لاجل المراد وذلك يكون على وجهين *
(احدهما) ان يقال ان وجود المراد يقتضى وجود الارادة وذلك محال
لانافر ضنا ان وجود الارادة يقتضى وجود المراد فلو اقتضى وجود المراد
وجود الارادة لزم الدور *

(وثانيهما) ان يقال ان تصور ذلك المراد يقتضى وجود الارادة وهذا ايضا
على وجهين فانه اما ان يكون تصور الحقيقة يقتضى ارادة وجودها لا بشرط
كونها مصلحة او بشرط كونها مصلحة *

(والاول) يقتضى دوام ارادة وجود ذلك الشيء وايضا فلا يكون ذلك الشيء
بالمرادية اولى من ضده لان حقيقة كل واحد منهما قد يصلح لان يكون مرادا
في الجملة فاذا لم تعتبر المصلحة فكيف يترجح احدهما في المرادية على الآخر *
(والثاني) يقتضى ان يكون تصور المصلحة موجبا لوجود الارادة لترجح
الفاعلية ولو كان كذلك لكانت جميع المصالح معقولة مبرادة وليس الامر
كذلك فانه لا مصلحة لخلق الشخص الموصوف بأنواع النقائص البدنية مع
العلم بانه يكفر فانه مع هذا العلم يستحيل منه الايمان لانه لو لم يوجد الكفر
لاقلب العلم جهلا وذلك على الله تعالى محال وما يؤدى الى المحال محال فاذا
الايمان منه محال فهذا الشخص الممذّب في الدنيا والآخرة مما يعلم ببديهة
العقل انه لا مصلحة له في الوجود والحياة فعلمنا ان تصور للمفسدة لا يمنع من
الارادة وتصور المصلحة لا يوجبها *

(ثبت) بهذا ان الحق هو القسم الثالث وهو ان تكون ارادة الله تعالى لوجوب الذات المريدة وهي ذات الله تعالى ومتى كانت كذلك كانت ارادة دائمة الوجود ولا تختلف باختلاف حصول المراد وعدم حصوله اذ لو لم تكن دائمة الوجود لم تكن ذاته سبحانه وتعالى سببا مستقلا باقتضاء تلك الارادة وحيث ان تعود الاقسام الباطلة واذا كانت ارادة الله تعالى دائمة الوجود لم تكن تلك الارادة قصدا الى التكوين لان القصد الى الشيء يستحيل بقاءه عند حصول ذلك الشيء *

(ثبت) ان ارادة الله تعالى ليست عبارة عن القصد *

(بل الحق) في معنى كونه مریدا انه سبحانه وتعالى يعقل ذاته ويعقل نظام الخير الموجود في الكل انه كيف يكون وذلك النظام يكون لا محالة كائنا مستفيضاً وهو خير غير منافي لذات المبدأ الاول فعلم المبدأ بفيضانه عنه وانه خير غير منافي لذاته هو ارادته لذلك ورضاه *

(واما) اذا حققنا حكمنا بان الفرق بين المرید وغير المرید سواء كان في حقنا او في حق الله تعالى هو ما ذكرناه فان ارادتنا ما دامت متساوية النسبة الى وجود المراد وعدمه لم تكن صالحة لترجيح احد ذينك الطرفين على الآخر واذا صارت نسبتها الى وجود المراد ارجح من نسبتها الى عدمه وثبت ان الرجحان لا يحصل الا عند الانتهاء الى حد الوجوب لزم منه ان الارادة الجازمة انما تتحقق عند ذلك وهناك قد صارت موجبة للفعل فاذا ما يقال من الفرق بين الموجب والمختار ان المختار يمكنه ان يفعل وان لا يفعل والموجب لا يمكنه ان لا يفعل كلام باطل *

(لا نأينا) ان الارادة متى كانت متساوية النسبة لم تكن جازمة وهناك يتمتع

حدوث المراد ومتى ترجع احد طرفيها على الآخر صارت موجبة للفعل ولا يبقى بينهما وبين سائر الموجبات فرق من هذه الجهة بل الفرق ما ذكرنا ان المريد هو الذي يكون عالماً بصدور الفعل لغير المنا في عنه وان غير المريد هو الذي لا يكون عالماً بما يصدر عنه كالقوى الطبيعية وان كان العلم حاصلًا لكن الفعل لا يكون ملائماً له بل يكون منافراً مثل الملجأ على الفعل فانه لا يكون الفعل مراداً له *

(ومما يدل على انه ليس من شرط كون الذات مريداً اوقادراً امكن ان لا يفعل لان الله تعالى اذا علم انه يفعل الفعل الفلاني في الوقت الفلاني فذلك الفعل لو لم يقع كان علم الله تعالى غير مطابق للمعلوم فكان علمه جهلاً وذلك محال والمؤدى الى المحال محال فعدم وقوع ذلك الفعل محال فوقعه واجب لاستحالة الخروج عن طرفي النقيض مع ان الله تعالى مرید وقادر عليه فعلنا ان امكن الا لا كون ليس شرطاً لكون الفعل مقدوراً او مراداً *

﴿ الفصل الرابع في امور يجب البحث عنها في عالمية الله تعالى ﴾

(وهي امران) (الاول) قالوا ان البارئ تعالى ليس تعقله تعقلاً انفعالياً بل تعقلاً فعلياً امانه ليس تعقلاً انفعالياً بل تعقلاً لذاته عين ذاته فيكون تعقله لذاته متقدماً في الوجود على سائر المعقولات وقد عرفت ان تعقله لذاته يقتضى لذاته تعقله لغيره واقتضاء الاقدم اقدم فاذا اقتضاء تعقله لذاته لتعقله لسائر المعقولات اقدم من اقتضاء سائر المعقولات لكونه عاقلاً فاذا استحيل ان تكون عاقلية البارئ تعالى للمعقولات مستفادة من وجود المعقولات (واما ان تعقله فعلياً) فلان ذاته لما كانت مبدأً للتعقلات والمعقولات فلا بد وان تكون مبدأً لها لا خدماً اسبق من مبدأيتها للآخر *

(الفصل الرابع في امور يجب البحث عنها في عالمية الله تعالى)

(الفصل الخامس في شرح عنايته سبحانه وتعالى)

(وثبت) انه لا يجوز ان يكون لوجود المعقولات سبق على حصول التعقلات *
 (فبقى) ان تكون التعقلات اسبابا لوجود المعقولات فهذا حاصل كلامهم
 في هذا الموضع ولا شك انك بعدا حاطتك بما مضى تكون عالما بمواقع الدخول
 في هذه الكلمات *

(الامر الثاني) ان الجزئيات كيف تعقل على وجهه كلي وقد سبق بيان ذلك
 في باب العلم *

﴿ الفصل الخامس في شرح عنايته سبحانه وتعالى على مذهب المتقدمين ﴾
 (قال الشيخ) لا يتضح ان العلل العالية لا يجوز ان تكون افعالها لاجل الدواعي
 والاغراض وليس لك سبيل الى ان تنكر الآثار العجيبة في تكون العالم
 واجزاء السموات واجزاء الحيوان والنبات فان ذلك لا يحصل اتفاقا
 يقتضى اسبابا فيجب ان تعلم ان العناية هي كون الاول عالما لذاته بما عليه
 الوجود في نظام الخير وعلة لذاته للخير والكمال بحسب الامكان وراضيا به
 على النحو المذكور *

(وحاصل) ذلك ان علمه بصدور افعال غير منافية له عنه هو الا رادة ثم
 ان علمه بانه كيف يكون حتى يكون واقعا على الوجه الاكمل هو عنايته بتلك
 الاشياء فانه اذا علم في الانسان انه يمكن وقوعه على تركيبات مختلفة ويعلم مع
 ذلك ان التركيب الانفع الاكمل كيف هو ثم فاض عنه ذلك الاكمل كان
 علمه بذلك الكمال هو عنايته بالاشياء فهذا هو تفسير العناية عند من ينكر العلم
 بالجزئيات والقصد الى اليجاد والتكوين *

﴿ الفصل السادس في قدرته تعالى ﴾

(الفصل السادس في قدرته تعالى)

(قالوا) ان قوما زعموا ان القادر هو الذي اذا شاء ان يفعل فعل واذا شاء ان

لا يفعل لا يفعل ويجب ان يعلم انه ليس من شرط صدق هذه الشرطية ان تصدق الحلية بمعنى ان يصدق انه شاء ان لا يفعل فلم يفعل لان الفاعل انما يكون فاعلا للفعل حال صدور الفعل عنه وفي تلك الحالة يستحيل ان يصدق عليه انه شاء ان لا يفعل فلم يفعل فعلنا ان صحة وصفه بالفاعلية ليس لاجل صدق هذه الحلية بل لصدق تلك الشرطية والاله تعالى يصدق عليه انه لو شاء ان لا يفعل فانه لا يفعل وان كان يكذب عليه انه شاء ان لا يفعل فافعل لما قد بينا ان مشيئته تعالى للفعل من لوازم ذاته *

(فان قيل) اننا لا نعترف في كون الفاعل فاعلا لمشية ان لا يفعل حتى يلزم من انما ذكرتم بل نعترف به كونه بحيث يمكن في حقه مشية ان لا يفعل والفاعل حال كونه فاعلا وان كذب عليه انه شاء ان لا يفعل لكنه لا يكذب عليه انه من شأنه ان يشأ ان لا يفعل وانما اعتبرنا هذا القيد حتى يتميز عن العلل الموجبة *

(فنقول) قد بينا ان الجهات التي باعتبارها يصير الفاعل فاعلا بالفعل التام يستحيل ان تحصل الا ويترتب عليها الفعل فاذا الفاعل عند ما يستجمع الجهات التي باعتبارها يكون مؤثرا في الفعل لا يصدق عليه ان من شأنه ان لا يفعل بل يكذب عليه ذلك واما التمييز بين القادر والموجب فهاذا كراه في الفصل السابق *

(الفصل السابع في اخصاء صفاته تعالى)

(انه سبحانه) وتعالى حي لان الحي هو الدراك الفعالي وهو مدرك لكل المعقولات وفاعل لكل الممكنات *

(وهو ايضا جواد) لان الجود هو افادة ما ينبغي لالعوض وهو قد فعل ذلك لانه افاد الوجود من غير عوض فهو اذ جواد *

(وهو تام) لاننا قد بينا ان واجب الوجود بذاته واجب من كل جهاته وان
التغير عليه ممتنع فكل ما من شأنه ان يكون له فهو بالفعل حاصل له *
(وهو ايضا فوق التمام) لان ما لغيره من الكمالات فعنه صدرت ومنه
حصلت وهو المعنى بقوله تعالى (قل اي شئ اكبر شهادة قل الله) *
(وهو حق محض) لانه لما كان واجبا في ذاته وفي صفاته لم يكن قابلا للعدم
الذى هو البطلان بذاته فذاته احق من كل حق والاعتقاد والقول فيه احق
من كل اعتقاد وقول واصدق وهو المعنى بقوله تعالى (كل شئ هالك الا وجهه) *
(وهو خير محض) لان الشر على ما سيأتى طبيعته عدمية وهو موجود لذاته
ومفيض للوجود على غيره *

(واذا ثبت ذلك فنقول) انه لا يمكن ان يكون جمالا وبهاء فوق ان تكون
الماهية قد حصلت لها كل ما من شأنه ان يحصل لها فواجب الوجود له البهاء المحض
والجمال المحض بل هو المفيض لكل بهاء وجمال والجمال محبوب لذاته وكل
ما كانت القوة اقوى اذ راها للجمال كانت المحبة اكثر والعشق اتم واكمل
فواجب الوجود اذا ادرك ذاته باذراكه الاقوى الاكمل وذاته في غاية
الجمال والجلال فيكون قد ادرك اكمل الموجودات واجلها باتم اذراكه فيلزم
ان يكون ابتهاج ذاته بذاته اكمل انواع الابتهاج فتكون ذاته لذاته اعظم
حاشق ومعشوق واعظم لاذ وملتذبه وليس لتلك المعاني عندنا اسماى غير هذه
التي اطلقناها فمن انكرها استعمل غيرها *

(ونقول) انه محكم لان الحكمة معرفة الاشياء كما هي اما في التصورات
فبحد ودها واما في التصديقات فبعللها وهو سبحانه عالم بذاته علما حقيقيا
ويعرف من ذاته غير ذاته فهو يعرف الممكنات باسبابها *

(وقد يعني) بالحكمة إيجاد الأفعال على الوجه الأحسن والأحكام هو أن يعطى الشيء جميع ما يحتاج إليه في ضرورة وجوده وفي حفظ وجوده بحسب الامكان فان كان ذلك الامكان في مادة فبحسب الاستعداد الذي هو فيها وان لم يكن في مادة فبحسب امكان الامر في نفسه كالعقول الفعالة وبالتفاوت في الامكانيات تختلف درجات الموجودات في الكمالات والنقصانات فان كان تفاوت الامكانيات في النوع كان الاختلاف واقعا في النوع وان كان في الاشخاص فاختلفت الكمالات في الاشخاص فالكمال المطلق من حيث يكون الوجوب بلا امكان والوجود بلا عدم والفعل بلا قوة والحق بلا باطل *

(ثم) كل نان فانه يكون انقص من الاول فكل واحد من العقول الفعالة اشرف مما يليه ان ثبت القول بها وهي باسرها اشرف من الامور المادية *
(ثم) السماويات اشرف من الكائنات الفاسدة وهذه الامكانيات اسباب الشرور وواجب الوجود كما انه اعطى ما يحتاج اليه الشيء في حصوله وبقائه فكذلك اعطى ما فوق الحاجة فهو اذا حكيم بذاته اذ انه حكيم في افعاله فهو الحكيم المطلق وقد دل القرآن على هذا حيث قال (ربنا الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى) فالهداية هي الكمالات التي لا يحتاج اليها الشيء في وجوده وبقائه وايضا حيث قال (الذي قد ربهدي) وحيث قال (الذي خلقني فهو يهدين) *

﴿ الفصل الثامن في ان حقيقته سبحانه وتعالى غير معلومة للبشر ﴾

(وعليه) براهين (الاول) اننا لو علمنا حقيقة واجب الوجود لعلمنا كل الحقائق مع تمام لوازمها من غير برهان وكذب التالي يدل على كذب المتقدم بيان

(الفصل الثامن في ان حقيقته سبحانه وتعالى غير معلومة للبشر)

الشرطية ما ذكرنا من أنه مبدء للاشياء والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول *
 (البرهان الثاني) ان القدر المعلوم من البارئ تعالى عند البشر امور كلية فان
 المعلوم للبشر ذات مقيدة بقيود كلية وذلك لا يقتضى قط الجزئية فانا اذا عرفنا
 ذاتا ثم عرفنا تقيدها بتقيد الموجود ثم عرفنا تقيد الذات الواجبة بتقيد التجرد
 عن المادة ولو احققنا ثم عرفنا تقيد الذات الواجبة المجردة بتقيد العالمية والقادرية
 كان المعلوم ذاتا واجبة مجردة عالمة قادرة وهذا امر كلي لان نفس مفهومه
 لا يمنع عن وقوع الشركة فيه واما هويته الشخصية المعينة فانها مانعة عن
 وقوع الشركة فيه فاذا المعلوم عند البشر من البارئ سبحانه وتعالى امور كلية
 وهويته المانعة عن وقوع الشركة فيه غير معلومة *

(فنقول) ان تلك الهوية اما ان تكون هي غير ماهيته او تكون لازمة لماهيته
 فان كان الاول وجب ان لا تكون الماهية معلومة للبشر كما ان هويته غير
 معلومة وان كان الثاني فنقول اذا كان لازم الماهية غير معلوم وجب ان لا تكون
 الماهية معلومة اذ لو كانت الماهية التي هي علة اللازم معلومة لكان اللازم
 المعلوم معلوما ايضا *

(البرهان الثالث) ان الاستقراء دل على انه لا طريق الى معرفة الاشياء
 الا من وجهين *

(احدهما) وجدان ذلك من النفس مثل علمنا بالالم واللذة والجوع والعطش
 فانها امور حاضرة لنفوسنا حاصلة عندنا فلا جرم نعرفها ونحيط بحقائقها *
 (وثانيهما) التشبيه والتمثيل مثل تعليمنا للعين لذة الجماع مثلا بانها لذة تشبه
 الالتذات تناول السكر او غير ذلك وهذا الطريق لا يوصل الى كنه الحقيقة
 لان المختلفين وان اشتركا في بعض الوجوه فليس القدر المشترك هو تمام حقيقة

كل واحد منهما والا لما كانا مختلفين فظهر ان التشبيه لا يفيد معرفة المشبه
الامن بمض الوجوه وهو جهة عمومية *

(واذا ثبت ذلك فنقول) حقيقة وجوب الوجود وما لها من صفات
الكمال ونعوت الجلال والجمال غير حاضرة لنفوسنا ولا ممكنة الحصول
فيها وهي ايضا لا تشبه شيئا من الاشياء الا في صفات سلبية او اضافية فاذا
لا يمكن الوصول الى معرفة تلك الحقيقة بل الممكن من معرفته معرفة بعض
صفاته السلبية والاضافية فظهر ان تلك الحقيقة غير معلومة للبشر *

(البرهان الرابع) قد بينا ان التعقل انما يحصل بارتسام صورة المعلوم في العالم
وتلك الصورة يجب ان تكون مساوية في الماهية للمعلوم فلو عرفنا البارئ
تعالى لكانت الصورة الحاصلة في عقولنا مساوية لماهيته فتكون ماهيته مقولة
على اشخاص عدة وقد بينا ان ذلك محال *

(الفصل التاسع في تقسيم اسمائه سبحانه وتعالى)

(كل اسم يقع على ذات فاما ان تكون دلالة الاولى على تمام تلك الذات
او على ما يكون داخلا فيها جزاء منها او على ما يكون خارجا عنها فالاول دلالة
على الذات بالمطابقة والثاني بالتضمن والثالث بالا لزام *)

(وهذا) القسم الثالث اعني الدال على صفة خارجة عن الذات اما ان تكون
دلالة على صفة ثبوتية او سلبية فان كانت دلالة على صفة ثبوتية فاما
ان تكون تلك الصفة مجرد اضافة او لا تكون وان لم تكن مجرد اضافة فاما
ان تكون صفة ذات اضافة او لا تكون فاقسام الاسماء ستة *

(الاول) الدال على نفس الذات *

(الثاني) الدال على جزء الذات *

(الفصل التاسع في تقسيم اسمائه سبحانه وتعالى)

(الثالث) الدال على صفة سلبية *

(الرابع) الدال على صفة اضافية *

(الخامس) الدال على صفة حقيقية مجردة عن الاضافة *

(السادس) الدال على صفة حقيقية ذات اضافة (اما الاسم) الدال على نفس الذات فذلك ممكن في حق واجب الوجود وهوله حقيقة مخصوصة فامكن ان يكون لها اسم و اما انه هل وجد ذلك الاسم لا فليس ذلك من صناعة الحكمة *

(ثم هاهنا موضع بحث) وهو انه ورد في كلمات المتقدمين ان واجب الوجود له حقيقة لا اسم لها وشرحها انه واجب الوجود والذي يمكن تحصيله من ذلك هو ان وضع الاسم للحقيقة بعد تعقلها واذا كانت الحقيقة غير معلومة للبشر استحال منهم ان يضعوا لها اسما وكما انهم لا يعلمون من الاول الا صفاتا سلبية او اضافية او غيرهما كذلك يستحيل منهم وضع الاسم لما يدل على هذه الاقسام * (ثم انه ثبت) في المنطق ان الاقوال الشارحة سواء كانت حدودا او رسوما فهي قائمة مقام الاسماء في الدلالة على تلك الحقائق الا ان القول الشارح يدل على الماهية دلالة مفصلة والاسم يدل دلالة مجملة *

(واذا ثبت هذا فنقول) حقيقة واجب الوجود غير معلومة ولكن شرح تلك الحقيقة بالرسم لست اقول بالحد هو انه واجب الوجود ويريدون بالوجوب المعنى السلبي لا المعنى الثبوتي على ما لخصناه *

(وعند هذا التحقيق) بطل تشنيع من قال ان تلك الحقيقة اذا كانت مجهولة فكيف يمكن شرح المجهول *

(ولترجم) الي مقصودنا الذي فارقناه فنقول (اما الاسم) الدال على جزء

الذات

الذات فذلك في حق واجب الوجود ممتنع لما بينا ان ماهيته بريئة من جميع جهات التكثر (واما الاسم) الدال على صفة سلمية فذلك حاصل في حق واجب الوجود وكذلك الدال على صفة اضافية *

(واما القسم الخامس) وهو الدال على صفة حقيقية مجردة عن الاضافة فقد بنوا نفي ذلك على نفي الصفات وسبق القول فيه (واما القسم السادس) وهو الدال على صفة حقيقية ذات اضافة فقد قالوا ان ذلك متنف عن ذات الله تعالى بناء على نفي الصفات وزعموا ان اسم العالم يدل على تجرده عن الماد وهو لواحقها فتكون دلالة على امر سلبي *

(وعندي ان) هذا لا يلائم قولهم العلم بالاشياء صورة منطبعة في ذات العالم مطابقة لتلك الاشياء وان تلك الصور ليست مجرد اضافة بل هي صفة حقيقية لها اضافة حتى بنوا على ذلك ان تغير المعلوم لا يوجب تغير الاضافة فقط بل يوجب تغير صفة ذات اضافة *

(وايضاً ذكروا) في قاطيع نور ياس ان العلم من باب السكيف بالذات ومن باب الاضافة بالعرض يعنى العلم في ذاته كيفية ولكنه عرضت له اضافة واذا كان كذلك كان اسم العالم دال على صفة حقيقية موصوفة باضافة مخصوصة فكيف يمكن ان يقال انه تعالى ليس له من هذا القسم اسم *

(والمعجب) ان الشيخ ذكر في الشفاء في باب اثبات انه تعالى عقل وعاقل ومقول لما بين ان تعقله للاشياء يستدعي حضور صور الاشياء عنده ثم تلك الصور اما ان تكون قائمة بذاته او بشيء آخر اولا في محل ثم اختار القسم الاول وابطل القسمين الاخيرين ثم لما شرع في شرح صفات واجب الوجود زعم ان كونه عالما وصف سلبي مع انه ليس بين الفصلين الاشياء قليل

وهذه مناقضة عجبية *

(فالحاصل) ان الاقسام الثلاثة من الاسماء وهى التى تدل على الذات وعلى الصفات السلبية وعلى الصفات الإضافة حاصلة بالاتفاق (واما الدال) على جزء الذات فهو متنف بالاتفاق (واما الدال) على صفة حقيقية ذات اضافة فهو عندى ثابت خلافا للمتقدمين (واما الدال) على صفة حقيقية عربية عن الاضافة فلم يدل دلالة على ثبوتها او نفيها *

﴿ النزيل العاشر في اشارة خفية الى شرح بعض اسمائه تعالى ﴾

(ومنها) واجب الوجود بذاته فتارة يعنى به كونه مستحقا للوجود من ذاته وتارة يعنى به عدم احتياجه في وجوده الى غيره وقد عرفت الفرق بين المفهومين *

(ومنها) انه تام لان نوعه له فقط وليس من نوعه شىء خارج عنه *

(ومنها) انه واحد فتارة يعنى به كونه تاما فان الكثير والواحد لا يعدان تامين وتارة يعنى به ان حقيقته له فقط وتارة يعنى به انه لا ينقسم لا بالكم ولا بالمبادى المقومة ولا باجزاء الحد وتارة يعنى به تميزه وهويته التى بها يمتاز عن غيره وتارة يراد به ان مرتبته من الوجود وهو الوجوب ليست الاله *

(ومنها) الغنى وقد قال فى الاشارات الغنى التام هو الذى يكون غير محتاج

فى ذاته ولا فى صفات ذاته سواء كانت اضافة او غير اضافة الى شىء غيره *

(ومنها) الملك وقد قال فى الاشارات الملك الحق هو الغنى مطلقا ولا يستغنى

عنه شىء فى شىء فملى هذا يكون الغنى جزءا من مفهوم الملك لان الغنى هو

المستغنى عن الغير والملك هو الذى يكون مستغنيا عن الآخر ويكون ماسوا

غير مستغن عنه بل يكون محتاجا اليه *

(ومنها)

(الفصل العاشر في اشارة خفية الى شرح بعض اسمائه تعالى)

(ومنها) الجبار والقهار فقد فسرهما في خطبة له فقال قهار لعدم بالوجود والتحصيل جبار لما بالقوة بالفعل والتكميل (ولولا) ان امثال هذه المباحث ليست عقلية محضة لطو لنا القول فيها وليكن ما ذكرناه كافيا والله التوفيق والعصمة من الزلل *

الباب الثالث

* في افعاله تعالى * وفيه ستة فصول *

(الفصل الاول في كيفية صدور الافعال عنه تعالى)

(قالوا) لما ثبت ان واجب الوجود واحد لا كثرة في حقيقته اصلا و ثبت ان الصادر عن البسيط يجب ان يكون واحدا لزم ان يكون المعلول الاول واحد اثم بينوا ان ذلك المعلول يجب ان يكون عقلا محضا ما ذكرناه في كتاب العقل (ثم قالوا) الصادر الاول اما ان يمكن ان يصدر عنه اكثر من واحد او لا يمكن فان لم يمكن كان الصادر عنه ايضا واحد او الكلام فيه كالسكلام في الاول وذلك يوجب ان لا يوجد موجود ان الا في سلسلة العلوية والمعلوية لسكن التالي كاذب فالمقدم مثله *

(اما كذب) التالي فلانا نجد كثيرا من الاشياء ليس بعضها علة للبعض ولا معلولا له فان الاجزاء المفترضة في الجسم الواحد ليس بعضها علة للبعض والاشكانات متميزة بالطبع والمناهية فكان يجب ان تكون التقسيمات الممكنة الغير المتناهية حاصلة بالفعل (وايضا) فلان اكثر الاعراض ليس شيئا منها علة للبعض مثل الطعوم والروائح ولا سيما الاضافات فالظاهر انه لا بد من الاعتراف بانتساب امور كثيرة الى علة واحدة حتى لا يكون بين شي من تلك الاشياء تقدم ولا تأخر لكذا وقد بينا ان الشيء ما لم تكن فيه كثرة لم تصدر

(جاء في كتاب)

(الفصل الاول في كيفية صدور الافعال عنه تعالى)

عنه كثرة فاذا في علة المعلولات كثرة فلنفرض ان اول موجود تصدر عنه معلولات كثيرة هو المعلول الاول كما هو المشهور الى ان نحقق الحال فيه *
 (فنقول) كثرة المعلول الاول اما ان تكون مستفادة من الباري تعالى فيكون قد صدر عن الباري تعالى اكثر من واحد وهو محال او من ماهية المعلول الاول فاما ان تكون ماهيته بسيطة فيستحيل ان يصدر عنها الا اتر واحد واما ان تكون مركبة فيستحيل صدورها عن الباري تعالى واما ان يكون له من ذاته شيء ومن الاول شيء فانضم ماله من ذاته الى ماله من علته حصلت هناك كثرة وذلك هو الحق فان سائر الاقسام لما بطل ولم يبق الا ذلك وجب ان يكون هو الحق *
 (نعم ان الماهية) لها من ذاتها الامكان ولها من علتها الوجود فاذا لا يمكن ان يصدر عن العقل الاول معلولات كثيرة الا لاجل اشتماله على هذه الكثرة *
 (واعلم) انه قد اضطرب في هذا المقام كلامهم فلنذكر كلام الشيخ الرئيس بعبارة *
 (قال) لا يمكن في العقول الفعالة شيء من الكثرة الا على ما قوله ان المعلول بذاته ممكن الوجود وبالاول واجب الوجود ووجوب وجوده بانه عقل وهو يعقل ذاته ويعقل الاول ضرورة فيجب ان يكون فيه من الكثرة ما نفي به عقله اذ ذاته ممكنة الوجود في حيزها وعقله وجوب وجوده من الاول المعقول بذاته وعقله الاول وليست الكثرة له من الاول فان امكان وجوده له بذاته لا بسبب الاول بل له من الاول وجوب وجوده ثم كثرة انه يعقل الاول ويعقل ذاته كثرة لازمة لوجوب وجوده عن الاول ونحن لانعم ان يكون عن شيء واحد ذات واحدة ثم تتبعها كثرة اضافية ليست في اول وجوده وداخله في مبدأ قوامه بل يجوز ان يكون الواحد يلزم عنه الواحد ثم ذلك

الواحد يلزمه حكم احوال او صفة او معلول ويكون ايضا ذلك واحدا *
 (ثم يلزم) عنه بمشاركة ذلك اللازم شئ فيتبع من هناك كثرة جلبها تكيف
 ذاته فيجب ان يكون مثل هذه الكثرة هي العلة لا مكان وجود الكثرة مما
 عن المملولات الاولى - هذا ما ذكره في الشفاء والنجاة والمبدأ والمعاد بهذه
 العبارة *

(والذى) ذكره في الاشارات وسائر كتبه فمعناه ذلك وعبارته قريبة من ذلك
 وهو موضع بحث طويل وشكوك كثيرة عظيمة (واقدر كان) من الواجب على
 اكابر الحكماء ان يزيدوا لهذا الفصل تحقيقا وايضا حواوان لا يقنعوا بهذا القدر
 من الكلام في هذا المقام فان كلام الشيخ يوهن تارة انه جعل امكان تعقل وجوده
 سببا لصدور الكثرة عنه وتارة انه جعل تعقل العقل لا مكان نفسه وتعقله
 لوجوده لغيره وتعقله لمبدأه اسبابا لصدور الكثرة عنه * -

(وكان) من حقه ان يصرح بالحق فان هذا الموضع المهم غير محتمل للرمز
 والجمجمة في الكلام ويجب علينا ان نقول على كلا الاحتمالين ما يمكن ان يقال
 فيه اثباتا وابطالا *

(اما الاحتمال الاول) وهو ان نجعل امكان العقل الاول ووجوده سببا
 لصدور الكثرة عنه فقد استقصينا ابطاله في باب العلة فليرجع اليه (والذى)
 نقوله هاهنا هو ان الامكان لا يخلو ما ان يكون امر او جوديا اولا يكون
 فان لم يكن استحال ان يكون علة لغيره وان كان فلا يخلو ما ان يكون واجبا
 لذاته اولا لا يكون فان كان واجبا لذاته كان واجب الوجود اكثر من واحد
 وايضا كان واجب الوجود صفة لممكن الوجود محتاجا اليه وذلك محال
 وان لم يكن واجبا لذاته فان كان ممتعا لذاته لم يكن ايضا علة لوجود شئ

فان لم يكن لا واجبا ولا ممتعا كان ممكنا *

(فاما ان يكون) له سبب اول لا يكون فان لم يكن له سبب كان الممكن غنيا عن السبب وهو محال وان كان له سبب فسيبه اماماهية العقل الاول او ذات البارى تعالى فان كان السبب هو ماهية العقل الاول فلا شك ان امكان الشيء سابق على وجوده وكانت الماهية موصوفة بصفة موجودة قبل صيرورتها موجودة وهو محال وان كان السبب هو ذات البارى تعالى فيثبت ان يكون البارى تعالى علة لوجود امكان العقل الاول ولوجود العقل الاول فيكون قد صدر عنه اكثر من واحد وذلك محال *

(واستقصاء الكلام) في بيان ان الامكان امر عدمي قد مضى في الكتاب الاول والكلام في ان الامكان لا يصلح لان يكون علة قد مضى في باب العلة فلنشتغل الآن بابطال القسم الثانى (وهو ان يقال) ان تعقل العقل الاول لا مكان ذاته علة لشيء وتعقله لوجوبه لغيره علة لشيء آخر *

(فنقول) انهم اقاموا البرهان على ان من عقل ذاته لم يكن تعقله لذاته لاجل صورة زائدة على ذاته والا لزم اجتماع المثليين واذا كان كذلك فتعقل العقل الاول كونه ممكنا يجب ان لا يكون زائدا على ذلك الامكان والا لزم المحال ولما كان تعقل الامكان هو نفس الامكان والامكان غير صالح للعلة فكذلك تعقل الامكان (الا ان يقولوا) الامكان قيد سامي فتعقله وان كان مغايرا له لم يكن لا يجب منه اجتماع المثليين ولكنهم اذا قالوا ذلك فقد تبركوا مذهبهم في كون الامكان امرا اثبويا *

(فالاشكل الاول) ان يقال هب ان تعقل الامكان صورة زائدة على الامكان لكننا نقول ان تلك التعقلات لا بد لها من سبب اذ ليست هي واجبة

الوجود لذاتها وسببها ان كان واجب الوجود وقد قصد رغبته ذات العقل الاول وتلك التعلقات ايضا فقد صدر عنه اكثر من الواحد وان كان ذات العقل الاول فاما ان يوجب ذلك بسبب تعقل آخر غير سابق فيعود الكلام فيه كالكلام في الاول اولا بسبب تعقل سابق فقد حكموا بان صدور الاشياء عن العقل ليس بسبب عاقليته فيعود الكلام الاول من ان ذلك السبب الامكان والوجود وقد ابطناه *

(او يقال) بان ذات الباري تعالى اوجب وجود العقل الاول والعقل الاول اوجب احد تلك التعلقات فيكون معلول العقل الا ول شيئا واحدا فيشذ لا يكون مصدرا للكثرة *

(والاشكال الثاني) على اصل هذه المقالة ان نقول الكثرة التي في المعلول الاول اما ان تكون كثرة في المقومات او في السلوب والاضافات والامور الخارجية فان كانت الكثرة في المقومات وهي صادرة عن الباري تعالى فقد صدر عنه اكثر من الواحد وان لم تكن الكثرة في المقومات بل في السلوب والاضافات فنل هذه الكثرة هل تصلح ان تكون مبدءا لكثرة العلولات ام لا فان صالحت فذلك ثابت لواجب الوجود فلم لا يجعلونه مبدءا لكل الموجودات وان كانت لا تصلح فكيف يمكن ان يصدر عن المعلول الاول بسبب ذلك معلولات كثيرة *

(والاشكال الثالث) هب اننا ساعدنا على ان الجهات الثلاث من الامكان والوجود والوجوب بالغير او التعلقات الثلاث تصلح لان تكون مبدءا لموجودات ثلاث الجسم والنفس والعقل لكن جسم الفلك ليس موجودا واحدا بل هو عبارة عن الهيولى والصورة الجسمية والصورة الفلكية ثم ان له

من كل مقولة أعراضاً أو أنواراً عامنة فهذه الأمور الكثيرة ان استندت الى جهة
الامكان وهى واحدة فقد صدر عنها اكثر من الواحد وكذلك في الفلك
الثامن كواكب كثيرة جداً فلك الكواكب و جرم الفلك ونفسه وعقله
ومقداره وشكله ووضعها وحركته ان استندت الى هذه الجهات الثلاث فقد
استندت الى كل واحدة من هذه الجهات أمور كثيرة جداً فبطل قولهم
الواحد لا يصد عنه الا الواحد *

(والاشكال الرابع) الجوهر عندهم مقول على ما تحتته قول الاجناس على
الانواع والعقل مندرج تحته فيكون العقل الاول مندرجاً تحت جنس ويكون
انفصاله عن سائر الانواع بفصل فتكون ماهيته مركبة من الجنس والفصل
وهى صادرة عن البارئ تعالى فقد صدر عن البارئ اكثر من واحد (ولا خلاص)
لهم من هذا الالزام الا ان يقولوا الجوهر ليس مقولاً على ما تحتته قول الاجناس
لكن يكون ذلك تركالما هو المشهور من مذهبه *

(والاشكال الخامس) العقل الفعال المدبر لعالمنا هذا هو مبدأ كل هذه
الموجودات السفلية مع كثرتها فقد صدر عن الواحد اكثر من الواحد (فان
قالوا) الصادر عنه هو الوجود وهو امر واحد *

(فنقول) قد ينافي باب الامة انه يستحيل ان يقال المعلول هو الوجود فقط
ثم ان جاز ذلك فلم لا يجوز ان يقال ان واجب الوجود سبب لوجود الممكنات
باسرها على الوجه الذي ذكرتموه ويكون اختلاف الموجودات بسبب
اختلاف الماهيات القابلة له *

(فان قالوا) العقل الفعال انما يؤثر بمشاركته حركات الاجرام السماوية *

(فنقول) ان من مذهبكم ان الجسم والجسمانيات لا يمكن ان تكون اسباباً

لوجود شيء بل هي اسباب لتعين الاستعدادات المختلفة فاذا كانت الماهيات لذواتها لها هذه الاستعدادات المختلفة كانت تلك الاستعدادات المختلفة اللازمة لتلك الماهيات بالنسبة الى فيض واجب الوجود كالاستعدادات المختلفة الحاصلة للعنصریات بسبب اختلاف الحرکات السماوية بالنسبة الى فيض العقل الفعال (فهذه) الابحاث هي التي تمنعنا عن قبول مقالات الاولين في هذا الباب *

(وبالجمله) فانك انت مقاتلهم حقة فلقد كان من الواجب ان يشرحوا لها شرحا ازيد ويثيروا الى بعض ما يتوجه عليها من الشكوك ويحلوه فان الشكوك الواقعة في هذا الباب ليست اقل من الشكوك الواقعة في الشكل الاول من كتاب اقليدس مع انهم بالغوا في ايراد الشكوك المذكورة فيه و ايضاح حلها والتفصی عنها وان كان القوم شاكين في هذه المقالة غير جازمين بها فقد كان من الواجب عليهم ان يصرحوا بالعجز عن الوقوف على حقيقة الحق في هذا الباب *

(وبالجمله) فانهم انما وقعوا في هذه الخرافات بسبب قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وقد سمعت الادلة المثبتة لذلك والمبطله له فاجعل عقلك حاكما بين السكلامين لتصل الى الحق ان شاء الله تعالى *

(والحق عندي) انه لا مانع من اشتداد كل الممكنات الى الله تعالى لكنها على قسمين *

(منها) ما امكانه اللازم لماهيته كاف في صدوره عن البارئ تعالى فلا جرم يكون وجوده فائضا عن البارئ تعالى من غير شرط *

(ومنها) ما لا يكفي في فيضانها عن البارئ تعالى امكانها بل لابد من حدوث

امور قبل حد وثنها لتكون الامور السالفة مقدمة للعلل الفياضة الى الامور
اللاحقة وذلك انما ينتظم بحركة سرمدية دورية ثم ان تلك الممكنات متى
استعدت للوجود استعدادا ما صدرت عن الباري تعالى ووجدت عنه
ولا تأثير للوسائل اصلا في الابداع بل في الاعداد *

﴿ الفصل الثاني في شرح مذهبهم في تكون السموات ﴾

(ثم انهم لما فرغوا) من تهديد كيفية استتاد الكثرة الى الشيء الواحد قالوا
قد بان لنا في ما صرف ان العقول المفارقة كثيرة العدد فليست اذا موجودة
معا عن الاول بل يجب ان يكون اعلاها هو المعلول الاول ثم يتلوها عقل
وعقل لان تحت كل عقل فلكا بما ذته وصورته التي هي النفس وعقلا دونه
فتحت كل عقل ثلاثة اشياء في الوجود فيجب ان يكون امكان وجود هذه
الثلاثة عن ذلك العقل الاول في الابداع لاجل التثليث المذكور والافضل
يتبع الافضل من جهات كثيرة فيكون اذا العقل الاول يلزم عنه بما يعقل
الاول وجود عقل تحته وبما يعقل ذاته وجود صورة الفلك الاقصى وكما لها
وهي النفس وبطبعه امكان الوجود الحاصل له المندرج فيما يعقله من ذاته
وجود جرمية الفلك الاقصى *

(ثم) كذلك الحال في عقل وعقل وفلك وفلك الى ان ينتهي الى العقل الفعال
الذي يدبر انفسنا وليس يجب ان يذهب هذا المعنى الى غير النهاية حتى يكون
تحت كل من ارق مفارق *

(فانا نقول) ان لزوم وجود كثرة عن العقول بسبب المعاني التي فيها من
الكثرة وقولنا هذا ليس ينعكس حتى يكون كل عقل فيه هذه الكثرة فيلزم
كثرة هذه المعلولات ولا هذه العقول متفقة النوع حتى يكون مقتضى

معانيها متفقاً (فهذا ما ذكره) الشيخ وهو بناء على ما سلف وفساد ذلك يتضمن فساد هذا الا ان الذي يخص هذا الموضع ان يقول التثليث المذكور في كل واحد من هذه العقول اما ان يكون علة لوجود المعلولات الثلاثة التي هي العقل والنفس والفلك واما ان لا يكون فان كان علة يلزم ان يصدر عن كل عقل عقل ونفس و فلک لا الى نهاية وذلك باطل يدفعه الحس وان كانت هذه الجهات الثلاث لا تقتضي كيف كانت هذه المعلولات الثلاثة فمن المحتمل ان يكون العقل الاول وان حصلت فيه الجهات الثلاث لكنه لا يكون مبدءاً للموجودات الثلاثة بل يصدر عنه عقل واحد ويصدر عن ذلك العقل الواحد واحد آخر الى ان يبلغ مراتب كثيرة *

(ثم بعد ذلك) يحصل العقل الذي يقتضي ما فيه من الكثرة هذه المعلولات الثلاثة وعلى هذا بطل قولهم بان العقول عشرة وان للعقل الاول هو محرك الفلك الاقصى فظهر ان جزمهم هاهنا بعدد العقول ليس في موضعه من هذا الوجه (ومن وجه) آخر وهو ان الشيخ ذكر في فصل حركات الكواكب من الفن الثاني من الطبيعيات فقال انه لم يبين الى الآن ان كرة الثوابث كرة واحدة او كرات منطوية بعضها على البعض *

(اقول) وبقد يران تكون كرة الكواكب الثابتة كرات منطوية بعضها على البعض كان عدد النفوس والعقول اكثر لا محالة فظهر ان الجزم بان العقول عشرة جزم باطل *

(واعلم) انهم قد توقفوا في عدد العقول من وجه آخر وهو ان لكل كوكب فلک ينقسم الى عدة من الكرات مثل القمر فان له فلک جوزهر وفلك مائل وفلك حامل وفلك تدوير *

(قالوا) فإن جعلنا لكل واحدة من هذه الأكر محرراً كما خصا فحينئذ يزيد عدد العقول على العشرة و يبلغ إلى الخمسين وان لم تقل بذلك بل جعلنا ثلثك القمر محرراً واحداً حينئذ تكون العقول عشرة *

(وعندى) أنهم كل أخطأوا في الجزم في هذا الموضع الذى ذكرناه فقد أخطأوا في التوقف في هذه المواضع فإن اللائق باصولهم ان يشتوا لكل واحدة من تلك الأكر محرراً كما خصا لان العقل الواحد انما ان يصلح لان يكون محرراً لكرات كثيرة على سبيل التعشق والتشوق اولا يصلح لذلك فان كان الحق هو الاول حينئذ ينسد عليهم باب اثبات العقول لانه اذا جاز ان يكون العقل كواكباً عقلاً لكرات كثيرة ومبدأ الحركات كثيرة جاز ان يكون عقل جميع الافلاك عقلاً واحداً او ذلك مما ينكرونه وان لم يجوز للعقل الواحد ان يكون عقلاً لكرات واحدة وجب الجزم بان لكل واحدة من هذه الأكر عقلاً محرراً على حدة فهذا البيان يجب ان يكون لكل كرة عقل يخصها (واما) انه لا بد ان يكون لكل كرة نفس تخصها فذلك ظاهر لان النفس قوة جسمانية ومعلوم ان القوة الحادثة في احدى تلك الكرات مغائرة للقوة الحادثة في الكرة الاخرى لا استحالة حلول الحال الواحد في الحليين *

(بل يزيد ونقول) اننا قد بينا فيما مضى انه لا بد وان يكون جرم الكواكب مستديراً على مركز نفسه وتلك الحركة لا تكون الا ارادية فاذا لكل كوكب نفس تخصه وعقل يخصه بالطريق الذى ذكرناه ومعلوم انه قد بلغت الكواكب الثابتة في الكثرة الى حيث لا يمكن عدها فذلك العقول والنفوس يجب ان تكون كثرتها على حسب كثرة هذه الكواكب *

﴿ الفصل الثالث في تكون الاسطقات ﴾

(قال) الشيخ لما استوفت الكرات السماوية عددها لم يبق بعدها وجود الاسطقات ولما كانت الاجسام الاسطقسية كائنه فاسدة فيجب ان تكون حباذها القريبة اشياء متغيرة وان لا يكون ما هو عقل محض وحده سببا لوجودها ثم لهذه الاسطقات مادة تشترك فيها وصورة تختلف بها باختلاف صورها يعين فيه اختلاف احوال الافلاك واتفاق مادتها يعين فيه اتفاق احوال الافلاك وهو كونها بأسرها مستديرة الحركة *

(ثم) لا يمكن ان يكون الامر المشترك بين الافلاك وهو استدارة الحركة علة لوجود المادة بل العقل الاخير بمشاركة الامر المشترك بين الافلاك وهو استدارة الحركة علة لوجود المادة وهو ايضا بمشاركة الاحوال الفلكية المختلفة علة للصور المختلفة التي في عالمنا هذا والمعنى بهذه المشاركة هو ان العقل للفعول عام الفايض والمادة قابلة لجميع الصور فيستحيل ان توجد صورة معينة دون غيرها الا ان تكون هناك مخصصات اخرى مختلفة ومخصصات المادة معدتها والممد هو الذي يحدث منه في المستعد امر ما لاجله تصير مناسبة المادة لشيء بعينه اولى من مناسبتها لشيء آخر ويكون هذا الاعداد مرجعا لوجودها هو اولى فيه من الاوائل الواهبة للصور ولو كانت المادة على التهيؤ الاول لتشابهت نسبتها الى الضدين فارجح اخدهما *

(اللهم) الاجمال تختلف به المؤثرات فيه وذلك الاختلاف ايضا منسوب الى جميع المواد نسبة واحدة فلا يجب ان تختص بالصورة المعينة مادة دون مادة الا الامر ايضا يكون في تلك المادة وليس الا الاستعداد الكامل وليس الا استعدادا لا مناسبة كاملة لشيء بعينه وهو المستعد له *

(وهذا) مثل ان الماء اذا افرط تسخينه فان السخونة هي بعيدة المناسبة للصورة المائية وشديدة المناسبة للصورة النارية فاذا افرط ذلك واشتدت المناسبة له اشتد الاستعداد فصار من حق هذه الصورة النارية ان تفيض ومن حق تلك ان تبطل هذا ما ذكره الشيخ *

(وفيه بحث) اما قوله ان العقل الفعال علة لوجود مادة هذا العالم بمشاركة الامر المشترك بين السماوات وهي استدارة الحركة *

(فلسطوف) ان يطالبهم بالدليل على ان لاستدارة الحركات الفلكية مد خلافي وجود المادة ولم لا يجوز ان يقال العقل الفعال علة لوجود المادة من غير ان يكون لطبيعة الاستدارة مدخل في ذلك اصلا وايضا تجعل الحركات الفلكية مخصصات ومعدات للمادة ويفسر المعدبانه الذي يحدث منه في المستعد امر ما يصير مناسيبته لشيء بعينه اولى من مناسيبته لشيء آخر *

(وهذا الكلام مشكل) من وجهين (الاول) ان الحركات الفلكية اذا كانت معدات والمعد هو الذي يحدث منه في المستعد امر كانت الحركات الفلكية موجودة لامور في المادة واذا كانت الحركات الفلكية صالحة للموجدية بقاي حاجة الى استناد الحوادث الحادثة في عالمنا الى العقل الفعال ولم لا يجوز استنادها الى هذه الحركات *

(وبالجملة) فالصور الحادثة في ملحة علمنا هذا لا بد وان تكون لمشاركة الحركات الفلكية فان كانت الحركات الفلكية صالحة للمؤثرية فكيف يمكننا ان نسند وجود هذه الحوادث الى شيء آخر فاذا اسندنا هذه الحوادث اليها فلم تكن الحركات الفلكية عللا معدة بل موجودة *

(والثاني) هو ان الحركة التي جعلناها معدة لحدوث صورة مخصوصة من

العقل الفعال اما ان تكون قديمة او حادثة فان كانت قديمة وجب ان يكون الاعداد قديما فتكون الصورة المستعدة لها قديمة هذا خلف وان كانت تلك الحركة حادثة فحدوثها عن علمها لا بد وان يكون بسبب معد آخر وذلك المعد ايضا يجب ان يكون جادنا والكلام في ذلك المعد كالكلام في الاول فيتسلسل * (ثم) هذه المعدات الغير المتناهية اما ان تكون معا فتكون هناك علل ومعلولات غير متناهية وذلك محال او يكون بعضها قبل البعض لا الى اول وعلى هذا يكون المعد لحصول الجزء الممين من الحركة في ان تلك هو الجزء المتقدم من الحركة فيكون كل جزء متقدم من الحركة علة معدة لحصول الجزء المتأخر منها واذا كان الامر كذلك جاز ان يقال ان كل صورة تحدث في عالمنا تكون معدة للمادة لحدوث صورة اخرى *

(والجواب) عن الاول انا لا نفسر المعد بانه هو الذي يحدث منه في المستعد امر لاجله يترجح قبوله لصفة على قبوله لصفة اخرى ولا بانه الذي يتوقف حدوث الشيء على حدوث شيء منه في المادة (بل نفسره) بالشيء الذي يتوقف حدوث الشيء على حدوثه *

(والجواب عن الثاني) ان الصور الحادثة في عالمنا لا يجب انتهاء كل ما يحدث منها الى صورة اخرى اذ ربما تبقى الصورة الواحدة مدة مديدة فلا بد من شيء يكون بحيث يجب انتهاء كل جزء يفرض فيه الى جزء آخر وليس ذلك الا الحركة السرمدية فلا جرم هي الاسباب المعدة الاولى مثل الماء لا يجب ان تحصل فيه سخونة فتصعده ولكن الحركة الفلكية تنهي بالشمس الى حيث تقابل الماء فتسخنه وتصعده غلولا الحركة الفلكية لما وجب انتهاء البرودة الى السخونة * (فظهر اذا ذكرنا) ان السبب الموجد لصور العناصر هو المفارق اما عندهم فهو

العقل الفعّال وأما عندنا فهو واجب الوجود تعالى ثم كيف ما كانت فإن هذا الفيض يكون بمشاركة الاحوال الفلكية ثم يحتمل ان يكون معدات هذه الصور اربعة من الاجسام الفلكية ويحتمل ان يكون اجساما كثيرة منحصرة في جهات اربع ويحتمل ان يكون جسما واحداً له نسب مختلف*
 (ومما ذكر) في سبب تكون الاسطوانات ان الفلك مستدير على جرم

في حشوه فالذى يجاوره يجب ان يصير ناراً بسبب محاذته له والذي يكون في غاية البعد عنه يكون في غاية البرد والكثافة فيكون ارضاً وما يلي النار يكون حاراً ولكنه اقل حرارة من النار وقلّة الحرارة توجب الرطوبة فالجسم الذي يلي النار قليل الحرارة رطب وهو الهواء وما يلي الارض يكون كثيفاً ولكن اقل كثافة من الارض وقلّة الكثافة توجب الرطوبة فالجسم الذي يلي الارض بارد رطب وهو الماء *

(والشيخ زيف) ذلك من وجهين (احدهما) ان هذا الكلام يقتضى ان يوجد الجسم اولا خالياً عن الصور الاربع ثم انه يكتبها بسبب الحركة والسكون لكننا قد بينا ان الجسم العنصري يستحيل خلوه عن هذه الصور (وثانيهما) انه لم وجب لبعض تلك المادة ان هيبط الى المركز حتى عرض له البرد ولبعضها ان جاوز الفوق *

(فلقائل) ان يجيب عن الاول (فيقول) انما يلزم خلوه هذه الاجسام عن الصور اذا كانت للحركة الفلكية بداية حتى يقال انه لو كان حصول هذه الصور في هذه الاجسام بسبب الحركة الفلكية لكانت عند ابتداء الحركة الفلكية خالية عنها (واما اذا قيل) انه لا بداية لهذه الحركة فلا وقت الا وقد مضى قبل ذلك اوقات غير متناهية فيكون لا وقت الا وقد مضى قبله من الحركة

الفلسكية ما يكون مفيداً للتأريفة فيما يحاورها والارضية فيما يبعد عنها فلا يلزم مما قالوه خلوا الاجسام العنصرية عن هذه الصور في وقت من الاوقات *
 (واما الاعتراض الثاني) فالجواب عنه ايضاً ظاهر لان قوله هبط بعض تلك المادة وصعد البعض انما يلزم اذا كانت تلك المادة في بعض الاوقات خالية عن هذه الصور العنصرية ونحن بينا ان ذلك غير لازم واذا كانت صحة هذا الاعتراض متفرعة على صحة الاعتراض الاول كان الجواب عن الاول جواباً عن هذا الاخير *

(وايضاً) فبتقدير ان يوجد هذه الاجسام في بعض الاوقات خالية عن الصور كان الشكل جسماً واحداً بالطبع متصلاً ولا يكون فيه جزء بالفعل واذا لم يكن الجزء فيه موجوداً لم يمكن ان يقال فيه انه لما ذاتيزل جزءاً تصعد جزءاً كما ان الماء الذي في الكوز لما كان مائاً واحداً فلا جرم لا يمكن ان يقال انه لما ذاتيزل منه جزء وصعد جزء آخره .

الفصل الرابع في دوام فاعلية البارى تعالى ﴿

(اننا قد بينا في باب العلة) ان واجب الوجود لذاته كما انه واجب الوجود لذاته فهو واجب الوجود من جميع جهاته واذا كان كذلك وجب ان تدوم افعاله بدوامه (وبيننا ايضاً) ان سبق العدم ليس بشرط في احتياج الفعل الى الفاعل وبيننا في باب الزمان ان الزمان لا يمكن ان يكون له مبدأ زمني ونحن بينا في الشكوك والشبه وايضاً فلو فعل بعد ما لم يفعل لكان قاصداً الى الفعل والتالى محال كما سبق في باب المريدية فالمقدم باطل (وقالوا) لو كان فاعلاً بعد ما لم يكن لكان عالماً بالجزئيات و بطلان التالى يدل على بطلان المقدم *

(وايضاً) العالم غير ممتنع ان يكون دائماً الوجود ومالم يمتنع ان يكون دائماً

الوجود يكون دائماً الوجود فالعالم يجب ان يكون دائماً الوجود (أما الصغرى) فقد مضى تقريرها (وأما الكبرى) فهي ان الذى لا يتمتع ان يكون موجوداً دائماً لو كان جائزاً لعدم لكان اما ان يكون عدمه ممكناً دائماً اولاً دائماً فان لم يكن له امكان عدم دائماً كان ذلك الامكان محدوداً فاذا تعدى ذلك الحد يجب فيه وجوده و يتمتع عدمه مع ان الاحوال واحدة وهذا محال *

(فقى) انه ان كان ممكن عدم فهو ممكن عدم دائماً وكل ما كان ممكناً فانه اذا فرض موجوداً امكن ان يفرض منه كذب واما المحال فلا يفرض البتة وكذلك اذا فرض معد وما لکن فرض هذا عدم يلزم منه محال (وبيانه) هو اننا نفرض ان احدى طرفي الممكن وهو الوجود الدائم وجد وهو مع ذلك يقوى على عدم الصورة (١) دائماً فلا يتمتع ان يقع ذلك الممكن فان استحال وقوعه لم يكن ذلك ممكناً لكنه يستحيل مع فرض وجوده دائماً عدمه دائماً والا لكان الشئ في زمان غير متناه معد وما موجود اما وهو محال نعم يمكن فرض عدمه بعد وجوده ولكن ذلك عدم غير دائم بل هو عدم متجدد واذا كان هذا محالاً ففرض ليس بكذب غير محال فالحكم على ما لا يتمتع وجوده دائماً بأنه جائز لعدم محال فاذا وجوده واجب وهو المطلوب *

(فهذا ما قيل) في هذا الباب بعد الاحالة على المواضع المذكورة وعمدة المنكرين لذلك انكار حوادث لا اول لها وقد مضى القول فيه في باب الزمان فلا نطول القول بذكر تطويلاتهم الخارجة عن المقصود *

الفصل الخامس في القضاء والقدر

(اعلم ان) افعال المباد امور ممكنة الوجود والممكن لا يترجح وجوده على

عدمه الا بسبب وذلك السبب ما لم يصرموجبا لذلك الفعل انتهت حال ان
يصد رمنه ذلك الفعل لانه ان لم يكن صدور الفعل عن ذلك السبب واجبا فلا
يخلو اما ان تكون نسبة ذلك الفعل الى ذلك السبب كنسبة عدمه اليه او تكون
نسبة الفعل اليه ارجح من نسبة عدمه اليه فان كان الاول لم يترجح وجود الفعل
والا فقد ترجح احد طرفي الممكن على الآخر لا عن سبب وهو محال *

(واما ان كانت) نسبة الفعل الى ذلك السبب ارجح من نسبة عدمه اليه
(فنعول) ان عدم الفعل كان مساويا لوجوده قبل ذلك وعند تلك المساواة كان
وقوع العدم محالا فالآن حين ما صار طرف العدم مرجوحا مغلوبا كان
بامتناع الوقوع اولى و اذ اثبت ان طرف العدم عند حضور ذلك ممتنع الوقوع
كان طرف الوجود واجب الوقوع عند حضور السبب فثبت ان افعال العباد
متى وجدت اسبابها وجب وجودها ومتى فقدت اسبابها امتنع وجودها *
(فنقول) اسباب افعال العباد اما ان تكون افعالا للعباد او لا تكون والاول
يقتضى التسلسل وهو محال والثاني يقتضى انتهاء افعالهم الى واجب الوجود
اما بواسطة او بغير واسطة وانتهاء كل واحد من تلك المتوسطات الى سببه
فاذا افعال العباد منتهية في سلسلة الحاجة الى ذات واجب الوجود *

(فثبت) بهذا ان افعال العباد بقضاء الله تعالى وقدره وان الانسان مضطرب في
اختياره وانه ليس في الوجود الا الجبر * .

(فان قلت) اني اجد من نفسي ان شئت ان افعل افعل وان شئت ان لا افعل
لا افعل فاذا افعل وتركي متعلقان باختيارى لا باختيار غيرى *

(فنقول) هب انك تجد من نفسك انك ان اردت الفعل فقلت وان اردت
الترك تركت فهل تجد من نفسك ان ارادتك الاشياء موقوفة ايضا على

ارادتك حتى انك متى اردت الارادة حصلت ومتى لم تردها لم تحصل ولا شك انه ليس الامر كذلك اذ لو كانت ارادتك الاشياء موقوفة على ارادة اخرى لكانت الارادة الثانية موقوفة على ارادة ثالثة ويلزم التسلسل بل حصول الارادة فيك غير متوقف على ارادتك وحصول الفعل من ارادتك بعد حصول تلك الارادة الجازمة لا يتوقف ايضا على ارادتك فلا الارادة بك ولا ترتب الفعل على الارادة بك بل الكل بقدر *

(واعلم) انك متى حققت علمت ان النكتة في مسألة القدم والحدوث ومسألة الجبر والقدر شيء واحد وهو ان الشيء متى كانت فاعليته في درجة الجواز استحالة ان يصدر منه الفعل الاسبب آخر فهذه المقدمة هي العمدة في المسئلتين (ثم ان) فاعلية البارئ تعالى للاستحالة ان يكون وجوبها بسبب منفصل وجب ان يكون وجوبها الفاعلية ومتى كانت فاعليته لذاته وجب دوام الفعل (واما فاعلية العبد) فلما استحالة ان يكون وجوبها لذات العبد لعدم دوام ذاته ولعدم دوام فاعليته لاجرم وجب استنادها الى ذات الله تعالى وحينئذ يكون فعل العبد بقضاء الله وقدره *

(فان قيل) فاذا كان الكل بقدره تعالى فما الفائدة في الامر والنهي وما السبب للثواب والعقاب وايضا اذا كان الكل بقضاء الله وقدره كان الفعل الذي اقتضى القضاء وجوده واجبا والفعل الذي اقتضى القضاء عدمه ممتهما ومعلوم ان القدرة لا تهلك بالواجب والممتنع فكان يجب ان لا يكون الحيوان قادرا على الفعل والترك لكننا لم نبداه العقل كونه قادرا على الافعال فبطل ما ذكرتموه *

(والجواب) اما الامر والنهي فوقعهما ايضا عن القضاء والقدر واما الثواب والعقاب فهما من لوازم الافعال الواقعة بالقضاء فان الاغذية الردية

كجاءها اسباب الامراض الجسمائية كذلك العقائد الفاسدة والاعمال الباطلة
اسباب الامراض النفسانية وكذلك القول في جانب الثواب *
(واما حديث) القدرة فوجوب الفعل لا يتمتع كونه مقدورا لان وجوب
الفعل معلول وجوب القدرة والمعلول لا يتا في العلة بل الفعل متى كان وجوبه
للاجل القدرة فحينئذ يستحيل ان يكون مقدور بالقدرة *

(والذي يدل) على صحة ما ذكرنا ان اصحاب هذا القول يقولون انه يجب
على الله تعالى اعطاء الثواب والعوض في الآخرة - والاخلال بالواجب
يدل اما على الجهل او على الحاجة وهما محالان على الله تعالى والمؤدي الى المحال
محال فيستحيل من الله تعالى عقلا ان لا يعطي الثواب والعوض *
(فاذا استحال) منه عدم الاعطاء لزم وجود الاعطاء فاذا صدور الفعل عنه
واجب مع انه مقدور له فعمل ان كونه الفعل واجبا بالنفسير الذي ذكرنا لا يتا في
كونه مقدورا *

الفصل السادس في كيفية دخول الشر في القضاء الالهي

(وقبل) الخوض فيه لا بد من تقديم مقدمتين *

(المقدمة الاولى) الامور التي يقال لها انها شر اما ان تكون امورا عدمية
او امورا وجودية فان كانت امورا عدمية فهي على اقسام ثلاثة لانها اما
ان تكون عدما لامور ضرورية للشيء في وجوده مثل عدم الحيوة واما
ان تكون عدما لامور نافعة قريبة من الضرورة وان لم تكن ضرورية مثل العمى
واما ان تكون عدما لالامر الضروري ولا لنافع بل للامر الذي يكون
كافضل مثل عدم العلم بالفلسفة والهندسة (واما الامور) الوجودية التي يقال
انها شر وهي كالحرارة المفرقة لاتصال العضو *

(الفصل السادس في كيفية دخول الشر في القضاء الالهي)

(واعلم) ان الشر بالذات هو عدم ضروريات الشيء وعدم منافعه مثل عدم الحياة وعدم البصر فان الموت والعمى لا حقيقة لهما الا انها عدم الحياة وعدم البصر وهما من حيث هما كذلك شران فاذا ليس لهما اعتبار آخر ليكونا بحسبه شرين واما عدم الفضائل المستغنى عنها مثل عدم العلم بالفلسفة فظاهر ان ذلك ليس بشروا واما الامور الوجودية فانها ليست شرورا بالذات بل بالعرض من حيث انها تتضمن عدم امور ضرورية او نافعة *

(ويدل عليه) اننا لا نجد شيئا من الافعال التي يقال لها شر الا وهو كمال بالنسبة الى الفاعل له واما شره فقد كانت بالقياس الى شيء آخر فالظلم مثلا يصدر عن قوة ظلامه للغلبة وهي القوة الغضبية والغلبة هي كما لها فائدة خلقتها فهذا الفعل بالقياس اليها خير لانها ان ضعفت عنه فهو بالقياس اليها شر لها وانما هو شر للمظلوم لقوات المال عنه و النفس الناطقة التي كمالها الاستيلاء على هذه القوة فعند فوت القوة الغضبية تفوت النفس ذلك الاستيلاء فلا جرم يمكن شرها وكذلك النار اذا اعترقت فان الاحراق كمال لها لكنها شر بالقياس الى من زالت سلامته بسببها وكذلك القتل وهو استعمال الآلة لقطاعه في قطع رقبة الانسان فان كون الانسان قويا على استعمال الآلة ليس شراله بل هو خير وكذلك كون الآلة قطاعه خير لها وكذلك كون الرقبة قابلة للانقطاع كل ذلك خيرات ولكنه اعنى القتل شر من حيث انه يتضمن زوال الحياة فثبت بما ذكرناه ان الامور الوجودية ليست شرورا بالذات بل بالعرض *

(المقدمة الثانية) ان الاشياء اما ان تكون مادية او لا تكون فان لم تكن مادية لم يكن فيها اما بالقوة فلا يكون فيها شر اصلا وان كانت مادية كانت في معرض الشر وعرض الشر لها اما ان يكون في ابتداء تكونها او بعد تكونها

(٦٥)

تكونها اما الاول فهو ان تكون المادة التي يتكون منها انسان انوقرس يعرض
لها من الاسباب ما يجعلها ردية المزاج ردية الشكل والخلقة فرداءة مزاج
ذلك الشخص ورداءة خلقته ليس لان التعامل خرم بل لان المنفعل لم يقبل *
(واما الثانى) وهو ان يعرض الشر للشيء بطر وطار عليه بعد تكونه فذلك
الطارى اماشى يمنع المكمل من السكمال مثل تراكم السحب واظلال الجبال
الشاهقة اذ اصارت مانعة من تأثير الشمس فى النبات واما شىء ففسد مضاد
مثل البرد الذى يصل الى النبات فيفسد بسبب ذلك استمداده للشعره والنمو *
(واذا عرفت) ذلك فلنشرع فى المقصود ونقول قد بينا ان الشر بالحقيقة
اما عدم ضروريات الشىء او عدم منافعه (فنقول) الموجود اما ان يكون خيرا
من كل الوجوه او شرا من كل الوجوه او خيرا من وجهه وشرا من وجهه وهذا
الاخير على ثلاثة اقسام فانه اما ان يكون خيره غالبا على شيره او يكون
شره غالبا على خيره او يتساوى شره وخيره فهذه اقسام خمسة (اما الذى)
يكون خيرا من كل الوجوه فهو الموجود واما الذى يكون كذلك لذاته
فهو الله تعالى *

(واما الذى) يكون لغيره فهو العقول والافلاك لان هذه الامور منافاتها
شىء من ضروريات ذواتها ولا من كمالها *

(واما الذى) يكون كله شرا او الغالب عليه الشر او المتساوى فهو غير موجود
لان كلا منا فى الشر بمعنى عدم الضروريات والمنافع لا بمعنى عدم الكمالات
اللزامة واذ عيننا بالشر ذلك فلا شك ان الشر مغلوب والخير غالب لان
الامراض وان كثرت الا ان الصحة اكثر منها والحرق والفرق والخسف
وان كانت قد تكثرت الا ان السلامة منها اكثر (واما الذى) يكون خيره غالبا

على شره فالأولى فيه ان يكون موجود الوجهين *

(الاول) انه ان لم يوجد فلا بد وان يفوت الخير الغالب وفوات الخير الغالب شر غالب فاذا في عدمه يكون الشر اغلب من الخير وفي وجوده يكون الخير اغلب من الشر فيكون وجود هذا القسم اولى (مثاله) ان النار في وجودها منافع كثيرة وايضاً مفسد كثيرة مثل احراق الحيوانات ولكنا اذا قابلنا مصالحها بمفسدها كانت مصالحها اكثر من مفسدها ولولم توجد لفات تلك المصالح وكانت مفسد عددها اكثر من مصالح وجودها فلا جرم وجب ايجادها وخلقها *

(الثاني) وهو ان الذي يكون خيره ممزوجا بالشر ليس الا الامور التي تحت كفة القمر ولا شك انها معلولات العلل العالية فلولم يوجد هذا القسم لكان يلزم من عدمها عدم مصلحتها الموجبة لها وهي خيرات محضة فيلزم من عدمها عدم الخيرات المحضة وذلك شر محض فاذا لا بد من وجود هذا القسم *

(فان قيل) فلم يخلق الخالق هذه الاشياء عرية عن كل الشرور *

(فنقول) لانه لو خلقها كذلك لكان هذا هو القسم الاول الذي يكون خيرا محضاً وذلك مما قد فرغ عنه *

(وقد بقي) في المقل قسم آخر وهو الذي يكون خيره غالباً على شره وقد بينا ان الاولى بهذا القسم ان يكون موجودا *

(وهذا الجواب) لا يعني لان لقائل ان يقول ان جميع هذه الخيرات والشرور انما تو جد باختيار الله تعالى وارادته مثل الاحتراق الحاصل عقيب النار ليس موجبا عن النار بل الله اختار خلقه عقيب مماسة النار واذا كان حصول الاحتراق عقيب مماسة النار باختيار الله تعالى وارادته فكان يمكنه ان يختار خلق الاحتراق عند ما يكون خيرا وان لا يختار خلقه عند ما يكون شرا ولا خلاص

ولا خلاص من هذه المطالبة الا بيان كونه تعالى فاعلا بالذات لا بالقصد
والاختيار فيرجع حاصل الكلام في هذه المسئلة الى مسئلة القدم والحدوث *

﴿ الباب الرابع ﴾

﴿ في النبوات وتوابعها ﴾

(وفيه فصل واحد في انه لا بد من النبي)

(ان من المعلوم) ان الانسان يفارق سائر الحيوانات بانه لا تخسن معيشته
لو انفرد وحده بل لا بد وان يكون معه اناس آخرون ليعين كل واحد منهم
صاحبه على بعض مهامه مثلاً ذلك يخبر لهذا وهذا يطحن لنعلك وآخر يزرع
لها حتى اذا اجتمعوا كان امرهم مكفياً فلهذا السبب صار الانسان مدنيه
بالطبع حتى ان البدويين الغير المتمدنين لا تشبه اخلاقهم اخلاق الناس
الكاملين *

(فاذا) كان كذلك فالاشخاص الانسانية لا بد لها من اجتماع ولا بد ان تجرى
بينهم معاملات ولا بد فيها من شرائط لتلايظلم بعضهم بعضاً ولا بد لتلك
الشرائط من واضع يضعها ومقرر يقررها وذلك الواضع لا بد وان يكون
بحيث يشافه الناس ويرشدهم الى الشريعة فيكون ذلك الشارع لا محالة
انساناً (وهو لا بد) وان يكون مخصوصاً بمجرات وخوارق عادات
لينقاد له الناس *

(وخواص) النبي كما ذكرنا ثلاث (احدها) في قوته العاقلة وهو ان يكون كثير
المقدمات سريع الانتقال منها الى المطالب من غير غلط وخطأ يقع له فيها *
(وثانيها) في قوته التخيلية وهو ان يرى في حال يقظته ملائكة الله تعالى ويسمع
كلام الله ويكون مخبراً عن المغيبات الكائنة والماضية والتي ستكون *

(وتألفها) ان تكون نفسه متصرفة في مادة هذا العالم فيقلب العصا ثعبانا والماء دما ويبرز في الآدمية والابرص الى غير ذلك من المعجزات *

(فاذا عرفت انه) لا بد من وجود هذا الشخص الذي به نظام العالم (فنقول) ان العناية الالهية للمالم تهمل المنافع الجزئية مثل تغيير الاخضر وانبات الشجر على الاهداب والحاجين فكيف تهمل وجود هذا الشخص الذي هو سبب نظام العالم فهذا ما نقوله في اثبات النبوة (واما ان النبي) كيف ينبغي ان يشغل بدعوة الخلق وكيف ينبغي ان يبين الشرائع فذلك يتعلق بالسياسات *

(واما بيان) تأثير العبادات والطاعات في تزكية النفوس وتفصيل القول فيه فذلك مما يتعلق بعلم الاخلاق (ولو) اخر الله تعالى في الاجل لجمعنا في هذين العامين كلاما محررا وضممناه الى هذا

الكتاب (واما الآن) فلما وفقنا الله تعالى لجمع هذه

المسائل الطبيعية والالهية على هذا الترتيب

والتهذيب الذي لم يسبقنا اليه احد —

فلنختم الكتاب حامدين لله تعالى

ومصلين على نبيه محمد وعلى

آله واصحابه اجمعين

آمين آمين

ثم آمين

٢٢٢

٢٢

٢

❦ خاتمة الطبع ❦

الحمد لله الخالق المنعم على ما اعطانا من المكنة على الكلام فاوصلنا الى اقصى المرام والصلوة والسلام على رسوله الذي اصطفاه من بين الانام فخصه بمعظيم الوحي والالهام وآله السادات الكرام واصحابه الاتقياء المعظام *
(اما بعد) فلا يخفى على العاقل الخبير والفاضل البصير ان كتاب المباحث المشرقية الذي هو في علم الكلام (وهو العلم الاعلى والفلسفة الاولى) عظيم قدره جليل شأنه كيف لا وهو محتو على جملة المسائل الكلامية وحاو على جملة المسائل الاصولية *

(والمصنف) العلامة قد اكثر الكلام فيه في مباحث الامور العامة بأسلوب لم يسبقه اليه احد قبله اذ ما من مشكلة من المسائل الاخلاقية الابحث عنها واجابها بما هو حق عنده - ولا مبحث من مباحثها المتنازع فيها الا تكلم فيه وحقق بما هو صدق لديه - واطنب في مباحث الاعراض والجواهر باحسن التقرير الباهر بحيث صار مبتكر في اسلوبه ومنفرد في مكتوبه - ما ترك متعلقا من متعلقات الاعراض الابينة بيان واضح وما اهمل مغلفة من متعلقاتها الا كشف غم الست واظهرها بطريق لائق *

(ومن مختصاته) ان مصنفه التحرير قد بحث عن اكثر المسائل الفلكيات ومتعلقاتها باحسن تقرير وفسر مهام المسائل الطبيعية وشعباتها باوضح تفسير بحيث لم يوجد اغلب مباحث هذا الكتاب في غيره من الكتب الكلامية جزاه الله خير جزاء وحشره مع من يتولاه وكساه بكسوة العفو والاحسان وادخله في محبوبحة الجنان *

(وكان) هذا الكتاب مع رفعة مرتبته وعلو درجته منزويا في زاوية الخمول

ولمعان جواهر مطالبه العالية دنت الى الا فول و الطلبة كانوا يشتاقون كثيرا الى مطالعته لكن ما كان تصل ايديهم اليه والعلماء كانوا يرجون طبعه لكن ما كانوا يقتدرون عليه *

(فرؤساء) مجلس مطبعة دار ثرة المعارف العالية لماراً واشتياقهم اليه ولا حظوا علوشانه وانه كاد ان ينحى أثره عن الدنيا فتأبى الا اسمه وبلغ الى ان تأكله الديدان فلا يحصل منه سوى الحرمان ارادوا طبعه فامروا مصحيحهما (وهو السيد زين العابدين الموسوي والمولوي السيد ابو الحسن والمولوي القاضي شريف الدين المرحوم والمولوي السيد هاشم الندوي والمولوي الحبيب عبد الله العلوي شكر الله مساعيهم الجميلة وحمائم من كل قبيحة ورذيلة) بتصحيح ذلك السفر المستطاب الممتاز على غيره بكثرة الفصول والابواب وتهذيبه وترتيبه *

(فاشتهملوا) بذلك وبذلوا جهدهم فيه وتأملوا في ظاهره وخفيه وقد حصلوا من الاصول نسختين والنصف الاول من الثالثة في المكتبة الآصفية والنصف الثاني منها من الرئيس الكبير شيخ الاسلام مولانا حبيب الرحمن خان الشرواني الملقب بصردريار جنك بهادر لازالت شمس افادته طالعة وانوار بركاته ساطعة — فرتبوا منها نسخة واحدة وصححوها بقدر الوسع والطاقة *

(فطبعت) في عهد سلطنة الملك المعان السلطان ابن السلطان مير عثمان على خان سلطان العلوم ملجاء علماء الاقطار وماوى فضلاء الامصار خلد الله ملكه وسلطنته ورفع جلالته وعظمته *

(تحت) صداقة رئيس المجلس واميره العالم الجليل والفاضل النبيل

صاحب الفضائل البهية المطلع على اسرار العلوم المشرقية والمغربية - النواب
 عماد الملك بهادر البلجرامى متمتع بالله بحياته وبارك في اوقاته وسنحاته *
 (وتحت) نظارة ناظم التلميحات السيد الجليل ذى الحسب الاصيل والباع
 الطويل النواب مسعود جنك بهادر دامت بركاته وعمت افاضاته *
 (وتحت) ادارة مدبر المطبعة الباذل في ترقيا كل جهد وسعة مولانا
 المكرم السيد ظهور الحق، ادام الله بقاءه وذلل اعداءه *
 (وامل ناظر) هذا الكتاب يعثر على بعض ما بقى فيه من الغلط فاما مول
 منه ان يعذرنا اذ قد جاء (من ذا الذى ماساء قط) .
 وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين والصلوة
 والسلام على حبيبه اشرف النبيين وآله

الطيبين واصحابه الطاهرين

من الحين الى

يوم الدين

٢٢٢

٢٢

٢

السيد زين العابدين الموسوى

مصحح الكتب القديمة

ترجمة المصنف

هو الامام الكبير العلامة النحرير الاصولي المتكلم المناظر المفسر فخر الدين الرازي ابو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين القرشي التيمي البكري اصله من طبرستان وتولد في الخامس والعشرين من شهر رمضان سنة اربع واربعين وقيل ثلاث واربعين وخمس مائة بالرى وابوه كان خطيبا هناك *

كان شافعي المذهب فاق اهل زمانه في العلوم العقلية والنقلية وخصوصا في الاصول والمقولات وعلم الاوائل *

مدحه الامام سواج الدين يوسف بن ابي بكر بن محمد السكاكي الخوارزمي في قوله *

شعر

اعلمن علما يقينا ان رب العالمين * لوقضى في عالمهم خدمة للا علمينا

اخدم الرازي فخر اخدمة العبد بن سينا *

كان مبدأ اشتغاله في العلوم على والده الى ان مات ثم قصد (الكمال السمناني) واشتغل عليه مدة ثم عاد الى الرى واشتغل على المجد الجيلي صاحب محمد بن يحيى الفقيه احدثا منذ الإمام حجة الاسلام ابي حامد الغزالي *

ولما طلب المجد الى مراغة ليدرس بها صحبه وقرأ عليه مدة طويلة علم الكلام والحكمة — وله التصانيف المفيدة في الفنون العديدة *

(منها) (تفسير القرآن الكريم) و(تفسير سورة الفاتحة) وفي علم الكلام (المطالب العلية) ونهاية المقول و(كتاب الاربعين والمحصل) و(كتاب البيان والبرهان في الرد على اهل الزيغ والطفیان) و(كتاب المباحث المشرقية في مجلدین) و(كتاب المباحث العمادية في المطالب العمادية)

و(كتاب تهذيب الدلائل وعيون المسائل) و(كتاب أرباب النظار الى لطائف الاسرار) و(كتاب اجوبة المسائل النجارية) و(كتاب تحصيل الحق) و(كتاب الزبدة) و(كتاب المعالم وغير ذلك) وفي علم اصول الفقه (المحصول والمعالم) وفي الحكمة (المخلص) و(شرح المخلص) لابن سينا وشرح الاشارات لابن سينا (وشرح عيون الحكمة) وغير ذلك *

وفي الطب (السرا المكتوم) (ولم تصح نسبته اليه بل قيل انه مختلق عليه كما سيجي) وشرح اسماء الله الحسنى *

(ويقال) ان له شرح المفصل في النحو للزمخشري وشرح الوجيز في الفقه للغزالي (وشرح سقطة الزند) للمعري وله مختصر في الامجاز ومؤاخذات جيدة على النحاة وله طريقة في الخلاف وله في الطب (شرح الكليات للقانون) وله كتاب في علم الفراسة ومصنف في مناقب الامام الشافعي *

(وانتشرت) تصانيفه في البلاد ورزق فيها سعادة عظيمة بين العباد وهو اول من اخترع هذا الترتيب في كتبه بما لم يسبق اليه احد—وله في الوعظ اليد البيضاء وكان يعظ باللسانين العربي والعجمي وكان يلحقة الوجد حال الوعظ ويكثر البكاء وكان يحضر مجلسه بمدينة هراة ارباب المذاهب والمقالات ويسألونه وهو يجيب كل سائل باحسن الاجوبة المجادلات على اختلاف اصنافهم ومذاهبهم *

(وكان) يجيء الى مجلسه الاكابر والامراء والملوك— وكان مصاحب وقار وحشمة ومما ليك وثروة (كما سيجي) وبزة حسنة وهيئة جميلة اذا ركب مشى معه نحو ثلاث مائة مشتغل على اختلاف مطالبهم في التفسير والفقه والكلام والاصول والطب وغير ذلك *

(ورجم) بسببه خلق كثير من الطائفة الكرامية وغيرهم الى مذهب اهل السنة وكان يلقب بهرارة شيخ الاسلام *

(ولازم الاسفار) وعامل شهاب الدين الغورى صاحب غزنة فى جملة من المال ثم مضى اليه لاستيفائه منه فبالغ فى اكرامه والانعام عليه وحصل له من جهته مال طائل وعاد الى خراسان واتصل بالسلطان محمد المعروف بنحوارزم شاه فخطى عنده ونال اسنى المراتب *

(ولما قدم) الى هرات نال من الدولة اكراما عظيما فاشتد ذلك على الكرامية فاجتمع يوما مع القاضى مجد الدين بن القدوة فتناظرا ثم استطال نحر الدين على ابن القدوة ونال منه واهانه فمظم ذلك الكرامية وثاروا من كل ناحية فقامت بينهم فتنة فامر السلطان الجند بتسكينها *

(وذلك فى سنة) خمس وتسعين وخمس مائة ولم يزل بينه وبين الكرامية السيف الاحمر فينال منهم وينالون منه سبا وتكفيرا حتى قيل انهم سموه فمات من ذلك فى السنة المذكورة *

(ومناقبه) اكثر من ان تحصر وتعد وفضائله لا تحصى ولا تعد *

(وكان له) مع ما جمع من المعلوم شئ من الكلام المنظوم ومن ذلك قوله *

﴿ شعر ﴾

نهاية اقدام العقول عقال * و اكثر سعى العالمين ضلال
فارواحنا فى وحشة من جسومنا * وحاصل دنيانا اذى ووبال
ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا * سوى ان جمعنا فيه قيل وقال
وكم من جبال قد علت شرفاتها * رجال فزالوا والجبال جبال
وكم قد رأينا من رجال ودولة * فبادوا جميعا مزيجين وزالوا

(وقال

(وقال ابو عبد الله) الحسين الواسطي سمعت نضر الدين بهرام يشهد على المنبر
عقب كلام عاتب فيه اهل البلد *

(شعر)

المرء مادام حيا يستهان به * ويعظم الرزية فيه حين يفتقد
(وذكر) نضر الدين في كتابه الموسوم (بتحصيل الحق) انه اشتغل في علم الاصول
على والده ضياء الدين عمر ووالده على ابي القاسم سليمان بن ناصر الانصاري
وهو على امام الحرمين ابي المعالي وهو على الاستاذ ابي اسحاق الاسفرائني
وهو على الشيخ ابي الحسن الباهلي وهو على شيخ الغنة ابي الحسن على
ابن ابي اسمعيل الاشعري الناصر لمذهب اهل السنة والجماعة *
(واما اشتغاله) في فروع المذهب فانه اشتغل على والده المذكور ووالده على
ابي محمد الحسين بن مسعود الفراء البغوي وهو على القاضي حسين المروزي
وهو على القفال المروزي وهو على ابي زيد المروزي وهو على ابي اسحاق
المروزي وهو على ابي العباس بن شريح وهو على ابي القاسم الانماطي وهو
على ابي ابراهيم المزني وهو على الامام الشافعي المطلبي *
(وقال السبكي) في طبقاته الكبرى اعلم ان شيخنا الذهبي ذكر الامام نضر الدين
الرازي في كتاب الميزان في الضعفاء وكتبت انا عليه حاشية (مضمونها) انه
ليس لذكره في هذا المكان معنى ولا يجوز من وجوه عدة اعلاها انه ثقة
حبر من احبار الامة وادناها انه لا رواية له فذكره في كتب الرواة
مجرد فضول وتعصب تقشعر منه الجلود *

(وقال في الميزان) له كتاب اسرار النجوم سحر صريح (قات) وقد عرفناك
ان هذا الكتاب مختلق عليه وبتقدير صحة نسبته اليه ليس بسحر فليتأمله من

يحسن السجود يكفيك شاهد على تعصب شيخنا عليه ذكره اياه في حرف
 الفاحيث قال الفخر الرازي ولا يخفى انه لا يعرف بهذا ولا هو اسمه اما اسمه
 فحمد واما ما اشتهر به فابن الخطيب والامام *

(فاذا نظرت) ايها الطارح رداء العصبية عن كتفيه الجانح الى جعل الحق برئي
 عينيه الى رجل عمد الى امام من ائمة المسلمين وادخله في جماعة ليس هو منهم
 ودعاه باسم لا يعرف به ثم نظرت الى قوله في آخر الميزان انه لم يعتمد في كتابه
 هوى نفس وراحت بالرجل الظن وابعدته عن الكذب او قمته في التعصب
 وقلت قد كرهه لا مورظها مقتضيته للكرهه ولو تأملها المسكين حق التأمل
 ساروني رشده لا وجبت له حبا عظيما في هذا الامام *

(وروي) اهل التاخير لو قصصا عجيبة اعرضنا عنها خوف التطويل *
 (وكان) ذائروة عظيمة سببها انه قصد خوارزم جري بينه وبين اهلها كلام
 فيما يرجع الى المذاهب والاعتقاد فاخرج من البلد فقصد ما وراء الهر جري
 له هناك ما جرى له في خوارزم فعاد الى الري وكان بها طبيب حاذق له ثروة
 ونعمة وكان للطبيب ابتان ولفخر الدين ابنان فرض الطبيب وايقن بالموت
 فزوج ابنته لولدي نخر الدين ومات الطبيب فاستولى نخر الدين على جميع
 امواله فزن ثم كانت له هذه الثروة والنعمة *

(ومات) بهراة يوم الاثنين يوم عيد الفطر في سنة ست وست مائة *
 (قد لخصنا) هذه الترجمة عن كتاب امرأة الجنان لليافعي والطبقات
 الكبرى لتاج الدين عبد الوهاب السبكي ووفيات الاعيان للقاضي ابن خلكان *

السيد زين العابدين الموسوي

مصحح الكتب القديمة

(فهرس مضامين الجزء الثانى من كتاب المباحث المشرقية)

مضمون

٢٠

٢ (الجملة الثانية في ألجواهر * وفيها فنون ثلاثة)

ايضا (الفن الاول في الاجسام * وفيه اربعة ابواب)

ايضا (الباب الاول في تجوهر الاجسام * وفيه ثمانية عشر فصلا)

ايضا (الفصل الاول في حد الجسم)

٨ الفصل الثانى في تفصيل المذاهب في احتمال الاجسام للانقسام

١١ (الفصل الثالث في الادلة على بطلان الجزء الذى لا يتجزى)

٢٣ (الفصل الرابع في ابطال قول من قال الجسم مركب من اجزاء غير

متناهية بالفعل)

٢٤ (الفصل الخامس في ان قبول القسمة الانفكاكية ثابت الى

غير النهاية)

٢٥ (الفصل السادس في حكاية شبه مثبتى الجزء الهذى لا يتجزى

و الجواب عنها)

٣٨ (الفصل السابع في يلى ان الجسم هل يقبل الانقسام الى غير النهاية مع

بقاء صورته النوعية ام لا)

٤٦ (الفصل الثامن في ان الجسم مركب عن الهوى والصورة)

٤٩ (الفصل التاسع في اثبات الملة لكل جسم)

٥٠ (الفصل العاشر في استحالة خلوا الهوى عن الصورة)

مضمون

- ٥٥ (الفصل الحادي عشر في استحالة خلو الصورة عن الهيولى)
- ٥٦ (الفصل الثاني عشر في كيفية تعلق الهيولى بالصورة)
- ٦١ (الفصل الثالث عشر في اثبات الصور الطبيعية)
- ٦٣ (الفصل الرابع عشر في ان لكل جسم حيزا طبيعيا)
- ٦٩ (للفصل الخامس عشر في انه لا يجوز ان يكون للجسم البسيط مكانان طبيعيان)
- ايضا (الفصل السادس عشر في المكان الطبيعي للمركب)
- ٧١ (الفصل السابع عشر في ان الجسم كيف يقف بالطبع في المكان الغريب)
- ايضا (الفصل الثامن عشر في ان لكل جسم شكلا طبيعيا وان الشكل الطبيعي للبسيط هو الكرة)
- ٧٤ (الباب الثاني في احكام الاجسام البسيطة وهو مشتمل على مقدمة وقسمين وخاتمة)
- ايضا (المقدمة في بيان حقيقة البسيط والمركب)
- ٧٧ (القسم الاول في الاجسام الفلكية * وفيه عشرون فصلا)
- ايضا (الفصل الاول في ان محدد الجہات لا تصح عليه الحركة المستقيمة)
- ايضا (الفصل الثاني في انه بسيط)
- ٧٨ (الفصل الثالث في ان الفلك لا ثقيل ولا خفيف)
- ٨١ (الفصل الرابع في ان الخرق والا لتنام على الافلاك والكواكب ممتنع)
- ٨٢ (الفصل الخامس في ان الافلاك مخالفة في ماهياتها للعناصر والعنصریات)

مضمون

١٠٠

و المنصريات)

٨٥ (الفصل السادس في ان الفلك ليس بحار ولا بارد ولا رطب ولا يابس)

٨٨ (الفصل السابع في انها غير ملونة)

٩١ (الفصل الثامن في انه ليس لطبيعة الفلك ضد)

٩٣ (الفصل التاسع في ان الفلك غير كائن)

٩٥ (الفصل العاشر في ان الفلك لا يقبل النمو)

٩٦ (الفصل الحادى عشر في انه غير فاسد)

٩٧ (الفصل الثانى عشر في محو القمو)

٩٩ (الفصل الثالث عشر في المجرة)

ايضاً (الفصل الرابع عشر في حركات الكواكب)

١٠١ (الفصل الخامس عشر في ان الافلاك متحركة وان حركاتها نفسانية)

١٠٢ (الفصل السادس عشر في كيفية حركات الافلاك)

١٠٣ (الفصل السابع عشر في اشارة خفية الى المنافع الحاصلة من حركات

الافلاك في العالم المنصرى)

١٠٥ (الفصل الثامن عشر في بيان الحركة النفسانية التى للفلك)

١٠٦ (الفصل التاسع عشر في كيفية تحريك الفلك المحيط للفلك المحاط به)

١٠٧ (الفصل العشرون في ان الافلاك كرية الشكل)

١٠٨ (القسم الثانى في الكلام على الاجرام المنصرية * وفيه ثلاثة

عشر فصلا)

مضمون

١٠٨

(الفصل الاول في ترتيب العناصر)

١٠٩ (الفصل الثاني في الرد على من جعل النار في وسط العالم)

١١٠ (الفصل الثالث في بيان سكون الارض وحركتها)

١١٤ (الفصل الرابع في كيفية كون هذه العناصر ثقيلة وخفيفة)

ايضا (الفصل الخامس في اختلاف الناس في سبب حركة العناصر)

١١٥ (الفصل السادس في سبب رسوب بعض الاجسام في الماء وطفوه بمضها)

١١٦ (الفصل السابع في الرد على من زعم ان احد هذه الاربعة هو الاصل

كوان غيره ، انما حدث لاستحالة فيه)

١١٩ (الفصل الثامن في بيان اسطقسية هذه الاربعة)

١٣٨ (الفصل التاسع في شرح افتقار المركبات الى هذه الاسطقات

الاربعة)

ايضا (الفصل العاشر في سبب حركة النار دوريا بسبب حركة كرة القمر)

١٣٩ (الفصل الحادي عشر في شكل النار والهواء)

١٤٠ (الفصل الثاني عشر في طبقات العناصر الاربعة)

١٤١ (الفصل الثالث عشر في الاحوال الكلية للبحر * وفيه خمسة مباحث)

ايضا (البحث الاول في سبب ملوحة الماء)

١٤٢ (البحث الثاني في ثقل ماء البحر)

ايضا (البحث الثالث في اختصاص البحر بجانب دون جانب)

١٤٣ (البحث الرابع في حركة البحر)

مضمون

١٤٣

الخاتمة * وفيها ثلاثة فصول)

ايضا (الفصل الاول في اتصاف الاجرام البسيطة بالكيفيات)

١٤٦ (الفصل الثاني في بيان ان العالم واحد)

١٥٠ (الفصل الثالث في ان الاجسام الفلكية اقدم من الاجسام العنصرية

وان احياز الافلاك متقدمة على احياز العناصر)

ايضا (الباب الثالث في المزاج وكيفية الفعل والانفعال * وفصوله تسعة عشر)

ايضا (الفصل الاول في حقيقة المزاج)

١٥٦ (الفصل الثاني في مذاهب الناس في المزاج)

١٥٨ (الفصل الثالث في اقسام الامزجة)

١٦٠ (الفصل الرابع في اقسام اتفعالات الحار والبارد والرطب واليابس)

١٦١ (الفصل الخامس في النضج)

١٦٢ (الفصل السادس فيما يقابل النضج)

١٦٣ (الفصل السابع في الاسباب الاربعة للنضج والعفونة)

ايضا (الفصل الثامن في التكرج)

١٦٤ (الفصل التاسع في الطبخ)

ايضا (الفصل العاشر في الشى)

ايضا (الفصل الحادى عشر في التبخير والتدخين)

ايضا (الفصل الثانى عشر في اصناف تأثير الحرارة في المركبات)

١٦٦ (الفصل الثالث عشر في المشتعل والمتجمر)

مضمون

١٦٦

(الفصل الرابع عشر في الحل والعقد)

١٦٨ الفصل الخامس عشر في سبب تعاقب الحر والبرد)

١٦٩ (الفصل السادس عشر في النشف)

١٧٠ (الفصل السابع عشر في الانحصار)

ايضا (الفصل الثامن عشر في الاتصال ومقابلاته)

١٧١ (الفصل التاسع عشر في اللين والصاب)

١٧٢ (الباب الرابع في الكائنات التي لانفس لها وفيه اقسام)

ايضاً (القسم الاول في ما يتكون فوق الارض من البخار وفيه ستة فصول)

ايضا (الفصل الاول في السحاب والمطر والتلج والبرد والطل والصقيع)

١٧٥ (الفصل الثاني في مقدمات يحتاج اليها في معرفة الآثار الظاهرة على

السحاب وهي سبع)

١٧٨ (الفصل الثالث في الهالة وفيه بحثان)

ايضاً (البحث الاول في ان سطح التمام كروي)

١٧٩ (البحث الثاني في احكام الهالة)

١٨٠ (الفصل الرابع في قوس قزح وفيه عشرة مباحث)

ايضاً (البحث الاول في سببه)

١٨١ (البحث الثاني في ان هذا الاثر لا يؤديه نفس السحاب)

ايضاً (البحث الثالث في ان الهوى الرشى اذا لم يكن وراءه ملون لم يكن مرآة

ايضاً (البحث الرابع في الوان القوس)

(البحث)

مضمون



- ١٨٢ (البحث الخامس في علة استدارة هذا القوس)
 ايضاً (البحث السادس في ان القوس في اي اوقات النهار يظهر)
 ١٨٣ (البحث السابع في انه هل يمكن ان يشاهد تمام هذا القوس
 من الدائرة)
 ايضاً (البحث الثامن في كيفية القوس)
 ايضاً (البحث التاسع في انها كيف ترى من شعاع السراج)
 ١٨٤ (البحث العاشر في ان القمر قد يحدث قوساً خالياً)
 ايضاً (الفصل الخامس في الشمسيات)
 ١٨٦ (الفصل السادس في النيازك والعصى)
 ١٨٧ (القسم الثاني فيما يتكون من الدخان فوق الأرض * وفيه سبعة
 فصول)
 ايضاً (الفصل الاول في الرعد والبرق)
 ١٨٨ (الفصل الثاني في الصاعقة)
 ايضاً (الفصل الثالث في الانوار التي تشاهد بالليل في بعض المواضع)
 ١٨٩ (الفصل الرابع في الكواكب المنقضة وما يشبهها)
 ايضاً (الفصل الخامس في حقيقة اشتعال النار وانفثانها)
 ١٩٠ (الفصل السادس في الحريق)
 ايضاً (الفصل السابع في حد الريح وكيفية تولدها وفيه ثمانية مباحث)
 ايضاً (البحث الاول في ان الريح كيف تحدث)

مضمون

- ١٩٣ (البحث الثاني في ان الريح والمطر متانان في الاكثر وصتعا ونان
في الاقل)
- ايضاً (البحث الثالث في تفسير الرياح السجاية)
- ايضاً (البحث الرابع في الزو بعة)
- ١٨٤ (البحث الخامس في مهاب الرياح واسلمها)
- ١٩٣٥ (البحث السادس في احكام هذه الرياح)
- ٢٠٠ (البحث السابع في كيفية هبوبها)
- ايضاً (البحث الثامن في وقت هبوب هذه الرياح)
- ١٩٨ (القسم الثالث فيما يحدث على وجه الارض وما تحتها بغير تركيب و فية
خمسة فصول)
- ايضاً (الفصل الاول في سبب ارتفاع القدر العامر من الارض على الماء)
- ايضاً (الفصل الثاني في قدر ما انكشف من الارض)
- ١٩٩ (الفصل الثالث في امزجة البلدان و فيه اربعة مباحث)
- ايضاً (البحث الاول في اقوال المشائين و جمهور المنجمين فيها)
- ايضاً (البحث الثاني في تحقيق مقدمة تبني عليها هذه المسئلة)
- ٢٠٠ (البحث الثالث في احتجاج الشيخ على ان الموضع المولازي لمعدل
النهار اعذل المواضع في الحر والبرد)
- ٢٠٣ (البحث الرابع في ان احوالهم في الحر والبرد قريب من التشابه)
- ٢٠٤ (الفصل الرابع في منابع المياه)

مضمون

٢٠٥

(الفصل الخامس في الزلزلة)

٢٠٧ (القسم الرابع فيها يحدث من العناصر بالتركيب وفيه تسعة فصول)

ايضاً (الفصل الاول في تكون الحجر) .

٢٠٨ (الفصل الثاني في تكون الجبال وفيه ثلاثة مباحث)

ايضاً (البحث الاول في تكون الحجر الكبير)

٢٠٩ (البحث الثاني في سبب عروق الطين الموجودة في الجبال)

ايضاً (البحث الثالث في تنضد بعض الجبال سافاً فسافاً)

ايضاً (الفصل الثالث في منافع الجبال)

٢١٠ (الفصل الرابع في تقسيم المعدنيات)

٢١١ (الفصل الخامس في حد المتطرقات)

٢١٢ (الفصل السادس في كيفية تولد الاجساد السبعة)

٢١٤ (الفصل السابع في كيفية تكون سائر الاقسام)

ايضاً (الفصل الثامن في بيان امكان صنعة الكيمياء)

٢١٨ (الفصل التاسع في الطوفانات وفيه بحثان)

ايضاً (البحث الاول في كيفية تكون الطوفان)

ايضاً (البحث الثاني في فساد الحيوانات والنباتات ببعض الطوفانات)

٢٢٠ (الفن الثاني في علم النفس وفيه ثمانية ابواب)

ايضاً (الباب الاول في احكام كلية للنفس وفيه خمسة فصول)

ايضاً (الفصل الاول في تعريف النفس)

مضمون

- ٢٢٤ (الفصل الثاني في ماهية النفس)
 ٢٣٢ (الفصل الثالث في بيان الحق في النفس وانها جوهر)
 ٢٣٥ (الفصل الرابع في تعدد قوى النفس)
 ٢٣٩ (الفصل الخامس في تعدد وجوه اختلاف افعال النفس)
 ٢٤٦ (الباب الثاني في القوى النبائية واحكامها وفيه اثنان وعشرون فصلا)
 ايضا (الفصل الاول في اقسام القوى النبائية على وجه كلي)
 ٢٤٨ (الفصل الثاني في اثبات القوة الجاذبة)
 ٢٤٩ (الفصل الثالث في القوة الماسكة)
 ٢٥٠ (الفصل الرابع في القوة الهاضمة)
 ٢٥٣ (الفصل الخامس في فعل الهاضمة في الفضلة)
 ايضا (الفصل السادس في القوة الدافعة)
 ٢٥٤ (الفصل السابع في بيان مغائر هذه القوى)
 ايضا (الفصل الثامن في آلات هذه القوى)
 ٢٥٥ (الفصل التاسع في احتياج فاعلية هذه القوى الى الكيفيات الاربع)
 ٢٥٦ (الفصل العاشر في ان هذه القوى في بعض الاعضاء مضاعفة)
 ١٥٧ (الفصل الحادي عشر في حقيقة الغذاء)
 ٢٥٨ (الفصل الثاني عشر في مراتب الهضم)
 ايضا (الفصل الثالث عشر في شرح ما ذكرناه في حد القوة الغاذية والنامية)
 ٢٦١ (الفصل الرابع عشر في سبب وقوف النامية)

مضمون

٢٨٠

- ٢٦١ (الفصل الخامس عشر في سبب وقوف الغاذية وضرورة الموت)
- ٢٦٩ (الفصل السابع عشر في كيفية تولد الجنين من المنين)
- ٢٧٣ (الفصل الثامن عشر في ان مني الذكر هل فيه قوة منعقدة ام لا)
- ٢٧٥ (الفصل التاسع عشر في ان اول عضو يتكون هو القلب)
- ٢٧٦ (الفصل العشرون في وقت تعلق النفس الناطقة بالبدن)
- ٢٧٧ (الفصل الحادي والعشرون في اختلاف هذه القوى)
- ايضاً (الفصل الثاني والعشرون في القوة الحيوانية)
- ٢٧٩ (الباب الثالث في الادراكات الظاهرة * وفيه ثلاثة عشر فصلاً)
- ايضاً (الفصل الاول في اللمس * وفيه اربعة مطالب)
- ايضاً (المطلب الاول في ان الحيوان الارضي مركب من العناصر الاربعة)
- ايضاً (المطلب الثاني في قوى اللمس)
- ٢٨٠ (المطلب الثالث في خواص قوة اللمس)
- ايضاً (المطلب الرابع في القوة الالامسة)
- ٢٨١ (الفصل الثاني في الذوق * وفيه ثلاثة مباحث)
- ايضاً (البحث الاول في ان الذوق نال اللمس)
- ايضاً (البحث الثاني في كيفية الرطوبة الغذائية)
- ايضاً (البحث الثالث في ان قوة الذوق واحدة)
- ٢٨٢ (الفصل الثالث في الشم * وفيه بحثان)
- ايضاً (البحث الاول في ان الانسان يكاد ان يكون ابلغ الحيوانات في الشم)

مضمون

٢٨٢

(البخث الثاني في كيفية تأدى الراحة)

(الفصل الرابع في السمع)

٢٨٧ (الفصل الخامس في الرد على القائلين بان الابصار لاجل خروج

الشماع)

٢٩٧ (الفصل السادس في اثبات الشماع داخل العين)

٢٩٩ (الفصل السابع في الانطباع)

٣٠٩ (الفصل الثامن في الرد على من على رؤية الاشياء في المرأة بانكاس

الشماع عنها الى المبصر)

٣١٤ (الفصل التاسع في سبب الحول)

٣١٨ (الفصل العاشر في انه لا بد في الابصار من توسط الشفاف)

ايضاً (الفصل الحادى عشر في ان الحواس الظاهرة لا يمكن ان تكون

الا هذه الخمس)

٣١٩ (الفصل الثانى عشر في المحسوسات المشتركة)

٣٢١ (الفصل الثالث عشر في النوم واليقظة)

٣٢٣ (الباب الرابع في الادراكات الباطنة وتوفيه فصلان)

يضاً (الفصل الاول في اثبات القوى الباطنة الخمس)

٣٣١ (الفصل الثانى في بيان ان المدرك لجميع المدركات بجميع اصناف

الادراكات هو النفس)

٣٤٥ (الباب الخامس في بيان تجرد النفس الانسانية وحدوثها وبقائها واثرائها

احكامها

مضمون

٥٠

(احكامها وفيه احد عشر فصلا)

٣٤٥ (الفصل الاول في بيان ان النفس الانسانية ليست بجسم

(ولا منطبعة في جسم)

٣٨٢ (الفصل الثاني في كيفية تعلق النفس بالبدن)

٣٨٣ (الفصل الثالث في ان النفوس البشرية هل بعضها مخالف للبعض

بالماهية ام لا)

٣٨٨ (الفصل الرابع في انه يجب ان يكون لكل نفس بدن ولكل بدن نفس

على حدة)

٣٨٩ (الفصل الخامس في حدوث النفوس البشرية) ✓

٣٩٧ (الفصل السادس في ابطال التناسخ)

٣٩٨ (الفصل السابع في ان النفس لا تموت بموت البدن)

٤٠٠ (الفصل الثامن في ان الفساد على النفس محال)

٤٠٢ (الفصل التاسع في علل النفوس الناطقة)

٤٠٤ (الفصل العاشر في احتجاج القدماء على وحدة النفس)

٤٠٨ (الفصل الحادى عشر في المتعلق الاول للنفس)

٤٠٩ (الباب السادس في شرح افعال النفس وفيه احد عشر فصلا)

ايضاً (الفصل الاول في خواص النفس الانسانية)

٤١٣ (الفصل الثانى في صفات النفس الانسانية)

٤١٦ (الفصل الثالث في كيفية تدرج المدركات من الشخصية الى التجرد)

مضمون

- ٤١٧ (الفصل الرابع في درجات النفس الانسانية في تعقلاتها)
- ٤١٨ (الفصل الخامس في الصور التي تختص بمشاهدتها الانبياء والابرار والكهنة والسحرة بل النائمون والممرورون)
- ٤٢٠ (الفصل السادس في سبب المنامات الصادقة)
- ٤٢٢ (الفصل السابع في كيفية الاخبار عن الغيب)
- ٤٢٣ (الفصل الثامن في الامور الغريبة التي تصدر عن اقوياء النفوس)
- ٤٢٤ (الفصل التاسع في الفرق بين السحر والطلسمات والثيرنجات)
- ٤٢٥ (الفصل العاشر في الالهامات)
- ايضاً (الفصل الحادي عشر في الذكر والتذكر)
- ٤٢٦ (الباب السابع في حال النفس بعد مفارقة البدن * وفيه ثلاثة فصول)
- ايضاً (الفصل الاول في اثبات سماعتها وشقاوتها)
- ٤٢٩ (الفصل الثاني في بيان مراتبها في السعادة والشقاوة)
- ٤٣٢ (الفصل الثالث في بيان حال السعادة والشقاوة الجسمائيتين)
- ٤٣٥ (الباب الثامن في النفوس السماوية)
- ٤٣٧ (الفن الثالث في اثبات الجواهر المجردة عن الاجسام في ذواتها وفعاليتها)
- ٤٤٨ (الكتاب الثالث في الالهيات المحضه * وفيه اربعة ابواب)
- ايضاً (الباب الاول في اثبات واجب الوجود ووحدته وبرأته عن مشابهة الجواهر والاعراض * وفيه ستة فصول)

مضمون

٢٠٠

- ٤٤٨ (الفصل الاول آياته تعالى وتقدس)
- ٤٥١ (الفصل الثاني في وحدة واجب الوجود)
- ٤٥٦ (الفصل الثالث في ثبوت الكثرة عن واجب الوجود)
- ٤٥٨ (الفصل الرابع في انه تعالى ليس بجسم)
- ٤٥٩ (الفصل الخامس في انه تعالى ليس بجوهر)
- ٤٦٦ (الفصل السادس في انه سبحانه وتعالى ليس بعرض)
- ٤٦٨ (الباب الثاني في احصاء صفاته تعالى * وفيه عشرة فصول)
- ايضاً (الفصل الاول في انه سبحانه وتعالى عالم بذاته وبالكمالات)
- ٤٧٥ (الفصل الثاني في علمه سبحانه وتعالى بالجزئيات)
- ٤٨٥ (الفصل الثالث في شرح ارادته تعالى)
- ٤٩١ (الفصل الرابع في امور يجب البحث عنها في عالمية الله تعالى)
- ٤٩٢ (الفصل الخامس في شرح عنايته سبحانه وتعالى على مذهب المتقدمين)
- ايضاً (الفصل السادس في قدرته تعالى)
- ٤٩٣ (الفصل السابع في احصاء صفاته تعالى)
- ٤٩٥ (الفصل الثامن في ان حقيقته سبحانه وتعالى غير معلومة للوشر)
- ٤٩٧ (الفصل التاسع في تقسيم اسمائه سبحانه وتعالى)
- ٥٠٠ (الفصل العاشر في اشارة خفية الى شرح بعض اسمائه تعالى)
- ٥٠١ (الباب الثالث في افعاله تعالى * وفيه ستة فصول)

مضمون

- ۵۰۲ (الفصل الاول في كيفية صدور الافعال عنه تعالى)
 ۵۰۸ (الفصل الثاني في شرح مذهبهم في تكون السموات)
 ۵۱۱ (الفصل الثالث في تكون الاسطقسات)
 ۵۱۵ (الفصل الرابع في دوام فاعلية الباري تعالى)
 ۵۱۶ (الفصل الخامس في القضاء والقدر)
 ۵۱۹ (الفصل السادس في كيفية دخول الشرف في القضاء الالهي)
 ۵۲۳ (الباب الرابع في النبوات وتوابعها وفيه فصل واحد في انه لا بد من النبي)
 ۵۲۵ (خاتمة الطبع)
 ۵۲۸ (ترجمة المصنف)

(تم فهرس مضامین الجزء الثاني من كتاب المباحث المشرقیة)



اعلان

س کتاب پر مهر مجلس هذا يا دستخط عهددار متعلق نهو اوسکو
 خريد داران کتاب مال مسروقه سمجھين اور ايسي کتاب کو
 بمقتضاه احتياط هرگز خريد نه فرمائين

المعلن

مهتم مجلس دائرة المعارف

